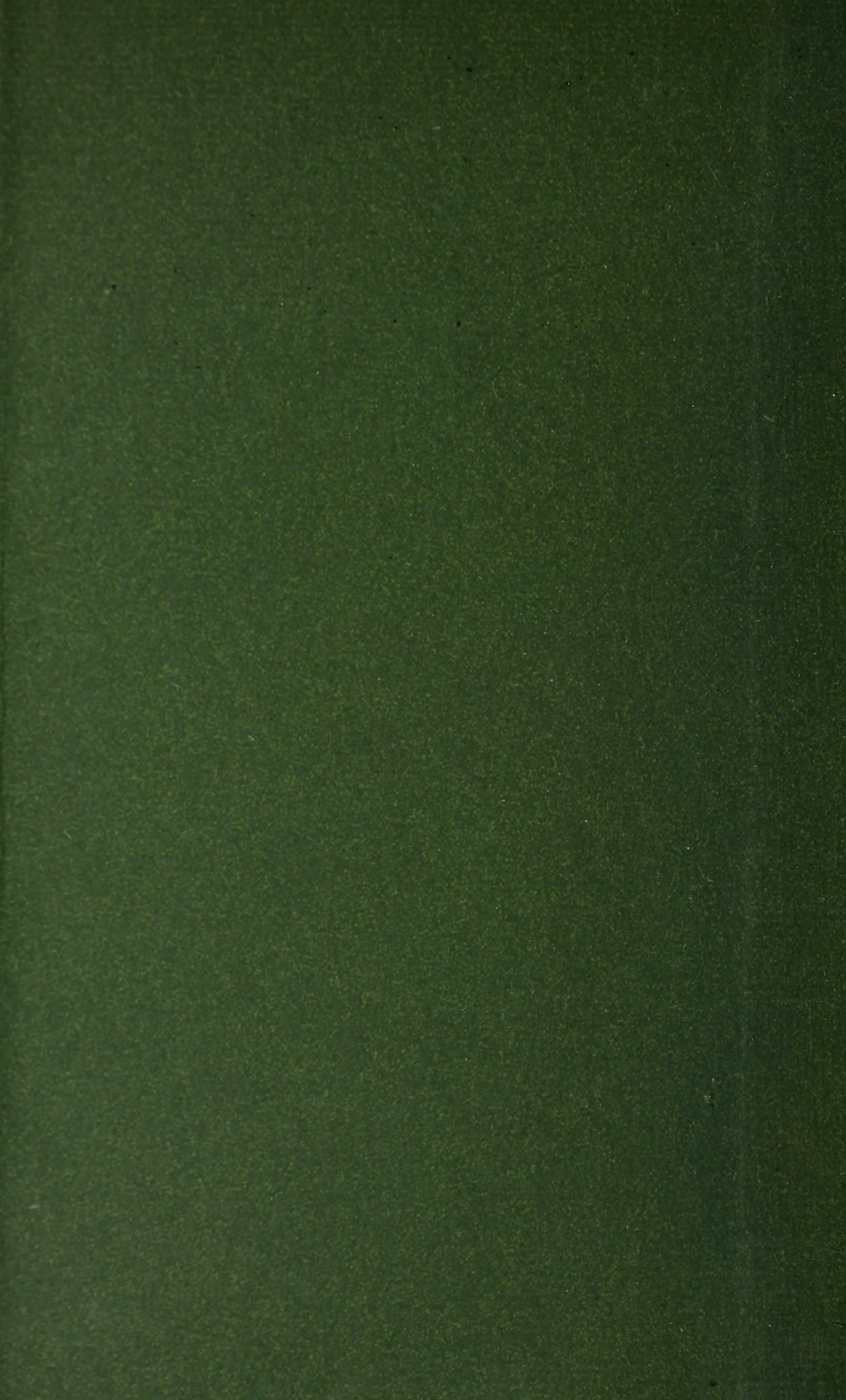
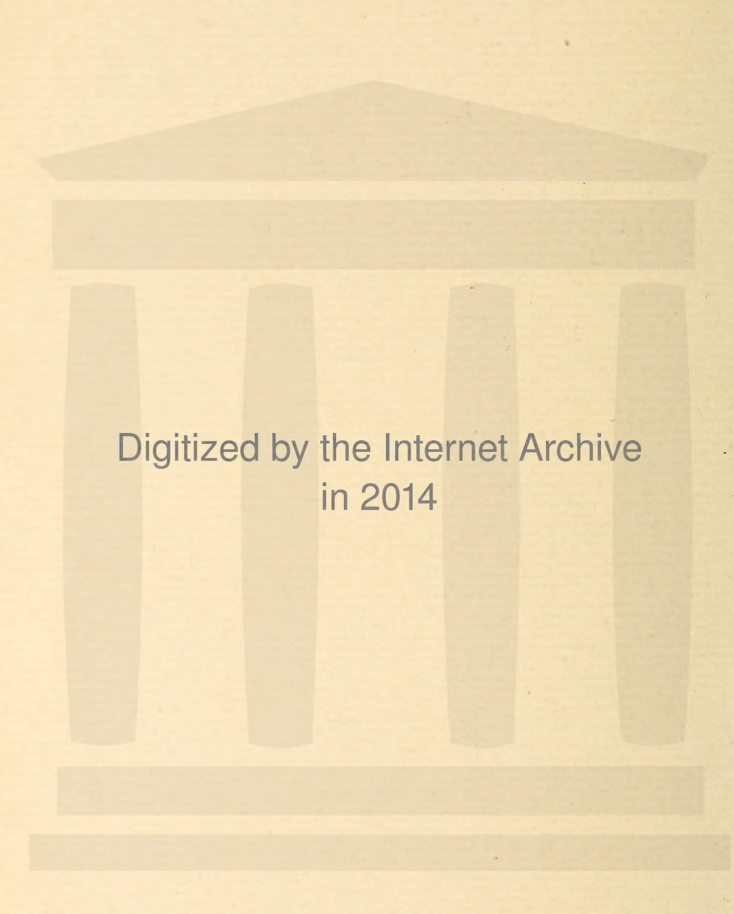








Arthur Schopenhauers sämtliche Werke

Herausgegeben von Paul Deussen

Dritter Band

Arthur Schopenhauers sämtliche Werke

Non multa

Herausgegeben von
Dr. Paul Deussen
Professor der Philosophie an der Universität Kiel

Dritter Band

Erstes bis drittes Tausend

München 1912
R. Piper & Co., Verlag

Der Satz vom Grunde
Über den Willen in der Natur
Die beiden Grundprobleme der Ethik

von

Arthur Schopenhauer

München 1912
R. Piper & Co., Verlag

Von dieser Ausgabe wurden zwei-
hundert Exemplare auf Bütten ge-
druckt und in Maroquin gebunden

Druck von Oscar Brandstetter in Leipzig

Vorrede des Herausgebers.

An das in unseren beiden ersten Bänden enthaltene Hauptwerk Schopenhauers schließen sich im vorliegenden dritten Bande drei kürzere Werke, welche man im Gegensatze zu den an die Parerga (Band IV und V) anzuschließenden kleineren Nebenschriften (Band VI) passend als kleinere Hauptschriften bezeichnen kann, da sie, eine jede in ihrer Art, wesentliche Ergänzungen zur „Welt als Wille und Vorstellung" enthalten; denn die hier in zweifacher Gestalt, als Doktordissertation von 1813 und in ihrer zweiten Auflage von 1847, den ersten Teil unseres Bandes bildende „Vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde" faßt in systematischer Form die bleibenden Elemente der Kantischen Philosophie, befreit von unhaltbaren Auswüchsen, zusammen und bildet somit das Fundament, auf welchem Schopenhauer sein systematisches Lehrgebäude errichtet hat; über die dann folgende Abhandlung „Ueber den Willen in der Natur" sagt Schopenhauer selbst, daß er nicht hoffen dürfe, jemals seiner Lehre einen klareren Ausdruck zu geben, als dies in den Kapiteln über physische Astronomie und Pflanzenphysiologie geschehen sei; und „Die beiden Grundprobleme der Ethik", welche den Schluß unseres Bandes ausmachen, behandeln, wie der Name besagt, die fundamentalen Voraussetzungen der Schopenhauerschen Ethik, stehen zu ihr in einem ähnlichen Verhältnis, wie die „Vierfache Wurzel" zum ersten Teile des Hauptwerkes, und sind, da sie als Preisschriften nichts voraussetzen durften, ganz vorzüglich geeignet, den unbefangenen Leser zu der Höhe der ethischen Anschauungen emporzuheben, auf welcher

der vierte Teil des Hauptwerkes sich bewegt. Wenn dabei Schopenhauer die imperative Form der Kantischen Ethik bekämpft, so ist zu bemerken, daß auch seiner, wie jeder Ethik der imperative Charakter wesentlich ist; er kommt darin zum Ausdruck, daß Schopenhauer der Bejahung des Willens zum Leben die Verneinung durchweg als das Höhere gegenüberstellt, wie er sie denn in seinen Erstlingsmanuskripten als „das bessere Bewußtsein" bezeichnet, ein Komparativ, in welchem der imperative Charakter auch der Schopenhauerschen Ethik zum schönen und deutlichen Ausdrucke kommt. Daß überhaupt Kants und Schopenhauers Ethik, wenn man nur den tiefen Einheitspunkt zu erfassen weiß, nicht in Widerspruch stehen, sondern sich miteinander wie auch mit dem Grundgedanken des Christentums zu einer harmonischen Einheit zusammenschließen, ist anderweit wiederholt von uns hervorgehoben und im einzelnen nachgewiesen worden.

Was unsere Behandlung des Textes betrifft, so enthält der Eingang unseres Bandes einen treuen Abdruck der Doktordissertation von 1813, deren Seitenzahlen in Klammern beigesetzt wurden. Die wenigen handschriftlichen Zusätze Schopenhauers in dem Handexemplar dieser seiner Erstlingsschrift erscheinen als erster Anhang am Schlusse unseres Bandes.

Ein anderes, von unseren allgemeinen Grundsätzen etwas abweichendes Verfahren schien bei Behandlung der zweiten Auflage der „Vierfachen Wurzel" von 1847 geboten. Hier wird nicht selten durch die Zusätze des Handexemplars der ursprüngliche Text modifiziert, und es dürfte den Interessen unserer Leser entsprechen, daß wir diese Modifikationen, wie auch alle für den Zusammenhang wesentlichen Zusätze in den Text aufgenommen haben; hier und da wurden auch nach dem Vorgange von Frauenstädt und Grisebach einzelne Stellen aus den Berliner Manuskriptenbüchern, auf welche Schopenhauer in

kurzen handschriftlichen Zusätzen verweist, unserem Texte eingeschaltet, — so jedoch, daß über alle diese Varianten und Zusätze unser zweiter Anhang genaue und vollständige Rechenschaft gibt, so daß der Leser mit Hilfe desselben überall mit Sicherheit den Text von 1847, die handschriftlichen Zusätze des Handexemplars und die aus den Manuskriptenbüchern eingeschalteten Ergänzungen zu erkennen imstande ist.

Einfacher gestaltete sich unsere Aufgabe für die Schrift „Ueber den Willen in der Natur“. Hier wurde zunächst in unserem dritten Anhang eine genaue Kollation der ersten Auflage (1836) mit der zweiten (1854) gegeben; derselbe Anhang enthält in einem Nachtrag die wenigen Zusätze im Handexemplar der Ausgabe von 1836. Unser Text hingegen ist ein genauer Abdruck der Ausgabe letzter Hand von 1854. Alle Zusätze des Handexemplars wurden zugleich mit den geringfügigen Verbesserungen von uns in unserm vierten Anhange vereinigt, wodurch dem Leser eine bequemere Übersicht über diesen neuen Zuwachs geboten wird, als wenn wir nach Schopenhauers Weisung und Frauenstädts Vorgang in der posthumen Ausgabe diese Anmerkungen untermischt mit den schon in dem Druck von 1854 befindlichen Anmerkungen unter den Text gesetzt hätten. Dem Wunsche Schopenhauers wird dadurch vollauf Rechnung getragen, daß alle Textstellen, an welchen Schopenhauer einen Zusatz gemacht hat, mit einem Stern versehen sind, welcher den Leser eben so sicher auf die im vierten Anhang abgedruckte zusätzliche Bemerkung hinweist, als wenn sie am Fuße jeder Seite stünde.

„Die beiden Grundprobleme der Ethik“, welche den letzten Teil unseres Bandes einnehmen, liegen, was die „Preisschrift über die Freiheit des Willens“ betrifft, in drei Rezensionen vor, der ersten in den Schriften der Norwegischen Gesellschaft der Wissenschaften, 1840, Bd. III, Heft 2, S. 1—100, der zweiten

in der Ausgabe von 1841, der dritten in der von 1860*); für die zweite Preisschrift „Ueber die Grundlage der Moral" liegen, da sie nicht von der Dänischen Societät gekrönt wurde, nur die Ausgaben von 1841 und 1860 vor. Hierzu kommen noch die Zusätze im Handexemplar beider Abhandlungen von 1841. Die

*) Über den Verlauf der Norwegischen Preisbewerbung werden einige Mitteilungen, welche ich bei meiner Anwesenheit in Drontheim im September 1911 von dem gegenwärtigen Vorsitzenden und dem Sekretär der Gesellschaft erhalten habe, manchem Leser nicht unwillkommen sein. Die Aufgabe wurde gestellt 1836. Am 19. Juni 1838 wurden in einer Vorstandsversammlung drei Abhandlungen, zwei Deutsche und eine Norwegische, vorgelegt und deren Zirkulation bei den Mitgliedern der philosophisch-historischen Klasse veranlaßt. Eine Versammlung dieser Klasse am 22. Januar 1839 beschloß mit sechs gegen eine Stimme, die Abhandlung Schopenhauers zu krönen und ihm, mit fünf gegen zwei Stimmen, die große (nicht die kleine) goldene Medaille zu verleihen. Die Namen der Stimmenden, wie auch eine Abschrift aller einschlägigen Protokolle, habe ich im Archiv der Schopenhauer-Gesellschaft niedergelegt. Die kleine goldene Medaille wurde der norwegischen Abhandlung des stud. phil. Nicolai Lund erteilt. Am 26. Januar 1839 wurden die Kuverts eröffnet und als Verfasser der Abhandlung mit dem Motto: „La liberté est un mystère" Arthur Schopenhauer festgestellt. Das Manuskript Schopenhauers, wie auch die Briefe von seiner Hand sind nicht mehr vorhanden. Wohl aber bewahrt die Gesellschaft einen von Schopenhauer gleich nach dem Erscheinen der Ethik übersandten Band, welcher die Grundprobleme der Ethik von 1841, den Willen in der Natur von 1836 und die vierfache Wurzel von 1813 enthält. Vorn auf dem Bande ist in Gold eingedruckt: Regia Norvegica Societas Nidarosiae. Auf den beiden weißen Seiten vor dem Titel steht von Schopenhauers Hand geschrieben links: „Der Königl. Norwegischen Societät der Wissenschaften zu Drontheim wird durch Vermittelung der Herrn: Perthes, Besser und Mauke in Hamburg dieses Buch übersandt vom Verfasser"; und rechts steht: „Dieses Buch gehört der Königlich Norwegischen So ietät der Wissenschaften zu Drontheim." Auf dem Einbanddeckel steht auf der letzten weißen Seite von Schopenhauers Hand die etwas dunkle Bemerkung: „Triginta exempla mihi promissa hucusque ad me non pervenerunt. Si forte nondum impressa fuerint, sequamini rogo hoc exemplar, nonnullis in locis, imprimis autem cap. V, emendato (= tum ?). Scribebam die Januarii 12° 1841". Ebenso sandte Schopenhauer nach dem Erscheinen die Welt als W. u. V. von 1844 in zwei Bänden und die Parerga von 1851 in zwei Bänden. Alle vier Bände tragen von Schopenhauers Hand die Dedikation: „Dies Buch gehört der Königlich Norwegischen Societät der Wissenschaften zu Drontheim."

Ausgabe von 1860 hat kein Handexemplar mit Zusätzen, da die Veröffentlichung mit dem Ableben des Philosophen zusammenfiel. Unser fünfter Anhang enthält dementsprechend eine Kollation der von uns abgedruckten Ausgabe von 1860: A mit dem Drontheimer Druck von 1840, B mit der Ausgabe von 1841, wozu C noch die im Handexemplar von 1841 von Schopenhauer gemachten Zusätze kommen.

Ein sechster Anhang endlich enthält die Übersetzung und den Nachweis der im Verlaufe des ganzen Bandes vorkommenden Citate, während die in den Anhängen selbst stehenden fremdsprachlichen Citate aus den Handexemplaren und Manuskriptenbüchern in Anmerkungen unter dem Texte der Anhänge übersetzt wurden. Auch für die mehr als 500 im vorliegenden Bande vorkommenden Citate ist es möglich gewesen, abgesehen von einer geringen Anzahl, die Quelle nachzuweisen oder, wo ein solcher Nachweis schon von Schopenhauer gegeben war, denselben an der Hand der Quellen zu kontrollieren, zu vervollständigen und gelegentlich zu berichtigen. Drei der in unserem zweiten Bande noch nicht nachgewiesenen Citate wurden, dank den Bemühungen von Freunden in London, Paris und Genf, hinterher aufgefunden und sind in einem Nachtrag zu unserem sechsten Anhange verzeichnet.

Allen Freunden unseres Unternehmens in der Nähe und Ferne, welche dasselbe auch für diesen Band durch leihweise Überlassung der Handexemplare, Revision der Druckbogen und Auffinden von Citaten unterstützt haben, wie insbesondere auch der Verlagsbuchhandlung fühlen wir uns zu aufrichtigem Danke verpflichtet.

Kiel, im April 1912.

P. D.



Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde.

Eine philosophische Abhandlung

von

Arthur Schopenhauer
Doctor der Philosophie.

Rudolstadt,
in Commission der Hof- Buch- und Kunsthandlung.
1813.



Erstes Kapitel.

Einleitung.

§. 1.

Die Methode.

Platon der göttliche und der erstaunliche Kant vereinigen ihre nachdrucksvollen Stimmen in der Anempfehlung einer
5 Regel zur Methode alles Philosophirens, ja alles Wissens überhaupt.*) Man soll, sagen sie, zweien Gesetzen, dem der Homogeneität und dem der Specifikation, auf gleiche Weise, nicht aber einem zum Nachtheil des andern, ein Genüge thun. Das Gesetz der Homogeneität heißt uns, durch Auf-
10 merken auf die Aehnlichkeiten und Uebereinstimmungen der Dinge, Arten erfassen, diese eben so zu Gattungen und diese zu Geschlechtern vereinigen, bis wir endlich zur obersten, Alles umfassenden Einheit gelan-[2]gen. Da dieses Gesetz ein transscendentales, unsrer Vernunft wesentliches ist, setzt es Ueber-
15 einstimmung der Natur mit sich voraus, welche Voraussetzung ausgedrückt ist in der alten Regel: entia praeter necessitatem non esse multiplicanda. — Das Gesetz der Specifikation drückt Kant dagegen so aus: entium varietates non temere esse minuendas. Es heischt nämlich, daß wir die unter einem
20 vielumfassenden Geschlechtsbegriff vereinigten Gattungen und wiederum die unter diesen begriffenen höhern und niederern Arten wohl unterscheiden, nicht aber irgend einen Sprung machen, und am wenigsten die niedern Arten oder gar Individuen unmittelbar unter den Geschlechtsbegriff subsumiren,

*) Platon. Phileb. pp. 219—223. edit. Bip.
Kant Krit. d. reinen Vern. pp. 673—688. 2te u. folgende Ausg.

indem jeder Begriff noch einer Eintheilung in niedrigere fähig ist und sogar keiner auf die bloße Anschauung herabgeht. Kant lehrt, daß beide Gesetze transscendentale, Uebereinstimmung der Dinge mit sich a priori postulirende Grundsätze der Vernunft seyen, und Platon scheint dasselbe auf seine Weise auszudrücken, 5 indem er sagt, diese Regeln, denen alle Wissenschaft ihre Entstehung verdanke, seyen zugleich mit dem Feuer des Prometheus vom Göttersitze zu uns herabgeworfen.

§. 2.

Ihre Anwendung in gegenwärtigem Fall. 10

Das letztere dieser Gesetze finde ich, so mächtiger Empfehlung ungeachtet, zu wenig angewandt auf einen [3] Hauptgrundsatz in aller Erkenntniß, den Satz vom zureichenden Grunde. Obgleich man nämlich längst und oft ihn allgemein aufgestellt hat, so hat man dennoch seine höchst verschiedenen 15 Anwendungen, in deren jeder er eine andre Bedeutung erhält, und welche daher seinen Ursprung aus verschiedenen Grundbeschaffenheiten unsers Geistes verrathen, gehörig zu sondern vernachlässigt. Daß aber grade bei Betrachtung unsrer Geisteskräfte die Anwendung des Princips der Homogeneität, mit 20 Vernachlässigung des ihm entgegengesetzten, viele und langdauernde Irrthümer erzeugt, dagegen die Anwendung des Gesetzes der Specifikation die größten und wichtigsten Fortschritte bewirkt hat, — dies lehrt die Vergleichung der Kantischen Philosophie mit allen früheren. Es sey mir deshalb vergönnt, 25 eine Stelle herzusetzen, in der Kant die Anwendung des Gesetzes der Specifikation auf die Quellen unsrer Erkenntnisse empfiehlt, indem solche meinem gegenwärtigen Bestreben seine Würdigung giebt. „Es ist von der äußersten Erheblichkeit, Erkenntnisse, die ihrer Gattung und Ursprung nach von andern unter- 30 schieden sind, zu isoliren und sorgfältig zu verhüten, daß sie nicht mit andern, mit welchen sie im Gebrauch gewöhnlich verbunden sind, in ein Gemische zusammenfließen. Was Chemiker beim Scheiden der Materie, was Mathematiker in ihrer reinen Größenlehre thun, das liegt noch weit mehr dem Philo- 35 sophen ob, damit er den An-[4]theil, den eine besondre Art

der Erkenntniß am herumschweifenden Verstandesgebrauch hat, ihren eignen Werth und Einfluß sicher bestimmen könne.“ (Krit. d. r. V. p. 870.)

§. 3.

5 Ein Nutzen, den diese Untersuchung haben könnte.

Sollte es mir gelingen zu zeigen, daß der zum Gegenstand dieser Untersuchung gemachte Grundsatz, nicht unmittelbar aus einer, sondern zunächst aus verschiedenen Grunderkenntnissen unsers Geistes fließt; so wird daraus fol-
10 gen, daß die Nothwendigkeit, welche er als ein a priori feststehender Satz bei sich führt, ebenfalls nicht eine und überall dieselbe, sondern eine eben so vielfache, als die Quellen des Satzes selbst seyn. Alsdann wird aber auch Jeder, der auf den Satz einen Schluß gründet, die Verbindlichkeit haben, genau
15 zu bestimmen, auf welcher der verschiedenen, dem Satze zum Grunde liegenden Nothwendigkeiten er sich stütze, und solche durch einen eignen Namen, (wie ich welche vorschlagen werde) zu bezeichnen. Ich hoffe, daß dadurch für die Deutlichkeit und Bestimmtheit im Philosophiren Einiges gewonnen seyn wird,
20 und halte die durch genaue Bestimmung der Bedeutung jedes Ausdrucks bewirkte größtmöglichste Verständlichkeit für ein zur Philosophie höchst nöthiges Erforderniß, was uns vor Irrthum und absichtlicher Täuschung sichert und jede im Gebiet der Philosophie [5] gewonnene Erkenntniß zu einem sicheren und
25 nicht, durch später aufgedeckten Mißverstand oder Zweideutigkeit, wieder zu entreißenden Eigenthum macht. Denn auch auf die Philosophie ist Horazens Fabel von Feldmaus und Stadtmaus sehr anwendbar. Auch hier muß uns ein Weniges, aber mit Sicherheit und unumstößlicher Gewißheit besessen, lieber seyn,
30 als ein Vieles, großen Theils auf Redekunst, Imponiren und Behaupten gebaut, dessen Genuß daher jeden Augenblick von der unbestochenen und unerschrockenen Kritik gestöhrt werden kann. Alles was zur bessern Verständigung wirkt, scheint mir daher der Philosophie willkommen seyn zu müssen, zumal nach-
35 dem häufige Klagen der Philosophen gehört worden sind, daß man sie nicht verstehe, andrerseits auch wohl Klagen der Leser über die Dunkelheit der Philosophen, während doch ohne

Zweifel beide Theile allezeit wünschen, sich auf das Genauste zu verständigen. Oder könnte es gar Zeiten geben, welche die Verständlichkeit und folglich den Verstand scheuten und flöhen? Eine solche Zeit könnte nun in sich recht glücklich, ja sogar religiös und tugendhaft seyn, nur nimmer philosophisch. Denn 5 der Philosoph wird stets die Helle und Deutlichkeit suchen, er wird sich bestreben, nicht einem trüben reissenden Regenbach zu gleichen, sondern vielmehr einem Schweitzer See, der, durch seine Ruhe, bei großer Tiefe große Klarheit hat, welche eben erst die Tiefe sichtbar macht. [6] Ich halte zudem dafür, daß 10 Jeder, der sich nur selbst ganz und gar versteht, was in der That selten ist, auch Andern sich muß verständlich machen können, wenn diese ihrerseits den Willen haben, ihn zu verstehen, was auch nicht immer der Fall ist. In jedem Menschen nämlich sind alle Anlagen und alle Grundwahrheiten vor- 15 handen, wiewohl in höchst verschiedenem Maaß und nur in sehr wenigen in ausgezeichnetem: daher auch nur Wenige zum Hervorbringen in der Kunst, oder zum Entdecken und Erfinden in den Wissenschaften die Fähigkeit haben; wir alle hingegen, mehr oder weniger, zum Empfangen, zum Verstehn und zum 20 Anerkennen des Richtigen, wenn es uns nur deutlich, d. h. abgesondert von allem Nebenwerk dargestellt wird. Man könnte daher den, der aus eigner Kraft etwas hervorbringt, einem musikalischen Instrumente vergleichen, die Andern hingegen gläsernen und metallnen Gefäßen, die zwar selbst keine Musik 25 hervorbringen werden, aber doch die Töne jenes Instruments nachklingen und fortpflanzen. Aber nur reine Töne klingen wieder, unreine nicht: dies giebt manchen Verdruß, durch welchen es kommen mag, daß in einigen Schriften der didaktische Ton so häufig in den scheltenden übergeht, ja oft die Leser 30 sogar schon zum Voraus, durch Anticipation ihrer Unfähigkeit, gescholten werden.

[7]

§. 4.

Wichtigkeit des Satzes vom zureichenden Grunde.

Die Wichtigkeit des Satzes vom zureichenden Grunde ist 35 so groß, daß ich zu behaupten wage, er sey die Grundlage aller Wissenschaft. Man erklärt nämlich Wissenschaft als

ein System von Erkenntnissen, d. h. ein Ganzes von verknüpften Erkenntnissen, und setzt sie dem bloßen Aggregat derselben entgegen. Was aber Andres, als der Satz vom zureichenden Grund, verbindet die Glieder eines Systems? Das eben zeichnet jede
5 Wissenschaft vom bloßen Aggregat aus, daß ihre Erkenntnisse eine aus der andern, als ihrem Grunde, folgen. Die meisten enthalten ferner Kenntnisse von Ursachen, aus denen die Wirkungen sich bestimmen lassen, und eben so andre Erkenntnisse von Nothwendigkeiten der Folgen aus Gründen, wie sie in
10 unsrer ferneren Betrachtung vorkommen werden. Da es nun die, überall a priori von uns gemachte, Voraussetzung, daß Alles einen Grund habe, ist, die uns berechtigt überall Warum zu fragen, so darf man das Warum die Mutter aller Wissenschaften nennen.

15 §. 5.

Der Satz selbst.

Weiterhin soll gezeigt werden, daß der Satz vom zureichenden Grunde ein gemeinschaftlicher Ausdruck [8] mehrerer a priori gegebener Erkenntnisse ist. Vorläufig muß er indessen in irgend
20 einer Formel aufgestellt werden. Ich wähle die Wolfische als die allgemeinste: Nihil eſt ſine ratione cur potius ſit quam non ſit. Nichts ist ohne Grund warum es sey.

[9] # Zweites Kapitel.

Uebersicht des Hauptsächlichsten, so bisher über den Satz vom zureichenden Grund gelehrt worden.

---

§. 6.

Erste Aufstellung des Satzes und Unterscheidung zweier Bedeutungen desselben.

Da dieser Satz ein Grundsatz aller Erkenntniß ist, so ist auch ohne Zweifel der, mehr oder weniger genau bestimmte, abstrakte Ausdruck desselben sehr früh gefunden worden: daher es schwer und dabei nicht von großem Interesse seyn möchte, nachzuweisen, wo sich zuerst ein solcher vorfindet. Platon und Aristoteles stellen ihn noch nicht förmlich als einen Hauptgrundsatz auf, sprechen ihn jedoch öfter als einen durch sich selbst gewissen Satz aus. So sagt Platon mit einer Naivität, die gegen die kritischen Untersuchungen der neuen Zeit wie der Stand der Unschuld gegen den der Erkenntniß des Guten und Bösen erscheint, *αναγκαιον παντα τα γιγνομενα δια τινα αιτιαν γιγνεσθαι· πως γαρ αν χωρις τουτων γιγνοιτο;*

[10] Aristoteles stellt in den Analyt. post. I. 2. den Satz vom Grunde gewissermaaßen auf durch die Worte: *επιστασθαι δε οιομεθα ἑκαστον ἁπλως, ὁταν την τ᾽ αιτιαν οιομεθα γινωσκειν δι᾽ ἡν το πραγμα εστιν, ὁτι εκεινου αιτια εστιν, και μη ενδεχεσθαι τουτο αλλως ειναι.* Auch giebt er in der Metaphysik, Lib. IV. c. 1., schon eine Eintheilung der verschiedenen Arten der Gründe oder vielmehr der Principien, *αρχαι*, deren er acht Arten annimmt, welche Eintheilung aber weder gründlich noch scharf genug ist. Jedoch sagt er hier vollkommen richtig:

πασων μεν ουν κοινον των αρχων, το πρωτον ειναι, ὅθεν η εστιν, η γινεται, η γιγνωσκεται. Im folgenden Kapitel unterſcheidet er verſchiedene Arten der Urſachen, wiewohl ebenfalls ziemlich willkührlich. Beſſer aber als hier ſtellt er vier Arten der Gründe auf in den Analyt. poſt. II. 11. *αιτιαι δε τεσσαρες· μια μεν το τι ην ειναι· μια δε το τινων οντων, αναγκη τουτο ειναι· ἑτερα δε, ᾗ τι πρωτον εκινησε· τεταρτη δε, το τινος ἑνεκα.*

Auch den Scholaſtikern war der Satz daß nichts ohne Urſach ſey, ein Axiom. Nach Wolfs Behauptung iſt jedoch Leibnitz der erſte, der unſern Satz im Allgemeinen förmlich als einen Grundſatz aufgeſtellt hat. Auch hat er zuerſt zwei verſchiedene Anwendungen deſſelben deutlich getrennt: die eine auf Urtheile, daß nämlich jedes, um wahr zu ſeyn, einen Grund haben müſſe, daraus es folgt; die andre auf Veränderungen [11] in der Außenwelt, daß keine ohne eine Urſache geſchehn könne.

§. 7.

Karteſius.

Denn ſogar bei dem ſcharfſinnigen Karteſius finden wir noch keinen deutlichen Begriff von dieſem Unterſchiede. Er ſagt in der reſponſio ad ſecundas objectiones in meditationes de prima philoſophia, axioma I: Nulla res exiſtit, de qua non poſſit quaeri, quaenam ſit cauſa, cur exiſtat. Hoc enim de ipſo Deo quaeri potest, non quod indigeat ulla cauſa ut exiſtat, ſed quia ipſa ejus naturae immenſitas eſt cauſa ſive ratio propter quam nulla cauſa indiget ad exiſtendum. Er hätte ſagen müſſen: die Unermeßlichkeit Gottes iſt ein Erkenntnißgrund aus welchem folgt, daß Gott keiner Urſach bedarf. Er vermengt aber beides und man ſieht, daß er ſich des großen Unterſchiedes zwiſchen Urſach und Erkenntnißgrund nicht deutlich bewußt iſt.

§. 8.

Spinoza.

Daß Spinoza von dem Unterſchied zwiſchen Grund und Folge und Urſach und Wirkung durchaus keinen deutlichen Be=

griff gehabt hat, bezeugen unzählige Stellen seiner Schriften. Nur ein Paar Beispiele sey es mir erlaubt anzuführen. Eth. P. III. prop. 1. [12] demonstr. heißt es: ex data quacunque *idea* aliquis *effectus* necessario sequi debet. Und ibid. prop. 4. Nulla res nisi a causa externa potest destrui. — Demonstr. *Definitio* cujuscunque rei, 5 ipsius essentiam (Wesen, Beschaffenheit zum Unterschied von existentia, Daseyn,) affirmat, sed non negat; sive rei essentiam ponit, sed non tollit. Dum itaque ad rem ipsam tantum, non autem ad causas externas attendimus, nihil in eadem poterimus invenire, quod ipsam possit destruere. Dies heißt: weil 10 ein Begriff nichts enthalten kann, was seiner Definition, d. i. der Summe seiner Prädikate, widerspricht; kann auch ein Ding nichts enthalten, was Ursach seiner Zerstöhrung werden könnte. Man sieht die gänzliche Verwechselung von Grund und Folge mit Ursach und Wirkung. Mehrere Bei- 15 spiele der Art findet man Eth. P. I. defin. 1. — prop. 11, demonstr. 2. — prop. 24, coroll. — prop. 28, demonstr. et scholion. — Aber nicht nur dies, sondern die Vermischung und Verwechselung jener Relationen ist mit der Basis seines Systems (es versteht sich, daß uns hier nur der demon- 20 strative Theil, die Darstellung, angeht) genau verknüpft. Er setzt eine Substanz, Gott, deren Attribute oder Accidentien Denken und Ausdehnung sind. Nun ist Substanz und Accidenz das Korrelat in der Außenwelt von Subjekt und Prädikat in Urtheilen. Aus dem Be- [13] griff des Subjekts 25 folgen in analytischen Urtheilen alle seine Prädikate. Dasselbe Verhältniß muß also auch zwischen Substanz und Accidenz seyn und Spinoza nimmt es zwischen Gott und Welt an; also das Verhältniß von Erkenntnißgrund und Folge. Ex necessitate divinae naturae omnia quae sub intellectum in- 30 finitum cadere possunt sequi debent. Eth. P. I. prop. 16. Zugleich aber nennt er Gott überall die Ursache der Welt. Quidquid existit Dei potentiam, quae omnium rerum *causa* est exprimit. ibid. prop. 36. demonstr. — Deus est omnium rerum *causa* immanens, non vero transiens. ibid. prop. 18. — Deus 35 non tantum est *causa efficiens* rerum existentiae, sed etiam essentiae. ibid. prop. 25. — (Die oben angegebenen Stellen liefern mehrere Beispiele). Also ist wirklich gänzliche Ver-

mischung der Begriffe von Erkenntnißgrund und Folge, und Ursach und Wirkung mit der Basis seiner Darstellung genau verknüpft.

§. 9.

5 Leibnitz.

Leibnitz ist also der erste, bei dem wir einen deutlichen Begriff jenes Unterschiedes finden. In seinen principiis philosophiae unterscheidet er sehr bestimmt ratio cognoscendi von causa efficiens und setzt beide als zwei Anwendungen des prin-
10 cipii rationis suffi-[14]cientis, das er hier als einen Hauptgrundsatz aller Erkenntniß förmlich aufstellt.

§. 10.

Wolf.

Wolf stellt den Satz vom zureichenden Grunde noch nicht,
15 wie es jetzt geschieht, in der Logik auf, sondern in der Ontologie. Daselbst (§. 71.) dringt er zwar darauf, daß man den Satz vom zureichenden Grund der Erkenntniß nicht mit dem der Ursach und Wirkung verwechseln solle, bestimmt aber doch nicht deutlich den Unterschied und begeht selbst Verwechselun-
20 gen, indem er eben hier im Kapitel de ratione sufficiente §§. 70, 74, 75, 77, zum Beleg für das principium rationis sufficientis viele Beispiele von Ursach und Wirkung und Motiv und Handlung anführt, die, wenn er jene Unterscheidung machen will, im Kapitel de causis desselben Werks angeführt werden
25 müßten. In diesem nun führt er wieder ganz ähnliche Beispiele an und stellt auch hier wieder das principium cognoscendi auf (§. 876.), das doch, als oben bereits abgehandelt, nicht hieher gehört. Principium, sagt er hier ferner, dicitur id, quod in se continet rationem alterius, und er unterscheidet
30 drei Arten desselben, nämlich: 1°) *principium fiendi* (causa) das er definirt als ratio actualitatis alterius; e. gr. si lapis calescit, ignis aut radii solares [15] sunt rationes cur calor lapidi insit. — 2°) *principium essendi*, das er definirt: ratio possibilitatis alterius: in eodem exemplo, ratio possibilitatis
35 cur lapis calorem recipere possit est in essentia seu modo compositionis lapidis. Dies letztere scheint mir ein ganz

leerer Begriff, bei dem nichts gedacht werden kann. Möglichkeit ist, wie Kant zur Genüge gezeigt hat, Uebereinstimmung mit den uns a priori bewußten Bedingungen aller Erfahrung. Aus diesen wissen wir, in Beziehung auf Wolfs Beispiel vom Stein, daß Veränderungen als Wirkungen von Ursachen mög- 5 lich sind, d. h. daß ein Zustand auf einen andern folgen kann, wenn dieser die Bedingungen zu jenem enthält: hier finden wir als Wirkung den Zustand des Warmseyns des Steins, und als Ursach den ihm vorhergehenden der endlichen Wärmekapacität des Steins und der Berührung mit freier Wärme. 10 Warum er nun die zuerst genannte Beschaffenheit dieses Zustandes principium essendi und die zweite principium fiendi nennen will, sehe ich nicht ein. Daß der Stein ein solcher ist, wie er ist, mit solcher Wärmekapacität u. s. w. ist eben wie seine Berührung mit freier Wärme Folge einer Kette 15 früherer Ursachen, principiorum fiendi; das Zusammentreffen beider Beschaffenheiten macht den Zustand aus, der, als Ursach, die Erwärmung, als Wirkung, bedingt, und nirgends bleibt Raum für Wolfs principium essendi, das ich [16] daher nicht anerkenne und blos deshalb so weitläuftig erwähnt habe, weil 20 ich den Namen in einer ganz andern Bedeutung unten gebrauchen werde. 3) unterscheidet Wolf, wie gesagt, principium cognoscendi, und unter causa führt er noch an causa impulsiva, sive ratio voluntatem determinans.

§. 11. 25

Philosophen zwischen Wolf und Kant.

Baumgarten in seiner Metaphysica §. 20—24 und §§. 306—313 wiederholt die Wolfischen Unterscheidungen.

Lambert im neuen Organon erwähnt die Wolfischen Unterscheidungen nicht mehr, zeigt aber in einem Beispiel, daß 30 er Erkenntnißgrund von Ursache unterscheide, nämlich Bd. I. §. 572, wo er sagt, Gott sey principium essendi der Wahrheiten und die Wahrheiten principia cognoscendi Gottes.

Plattner in den Aphorismen, §. 868, sagt: „Was innerhalb der Vorstellung Grund und Folge (principium cogno- 35 scendi, ratio — rationatum) heißt, das ist in der Wirklichkeit

Ursach und Wirkung (causa efficiens — effectus). Jede Ursach ist Erkenntnißgrund, jede Wirkung Erkenntnißfolge." Er meint, daß Ursach und Wirkung dasjenige seyen, was in der Wirklichkeit den Begriffen von Grund und Folge entspricht, daß jene zu diesen sich verhielten etwa [17] wie Substanz und Accidenz zu Subjekt und Prädikat, oder wie Qualität des Objekts zur Empfindung derselben in uns u. s. f. Ich halte es für überflüssig, diese Meinung zu widerlegen, da Jeder leicht einsehn wird, daß das Verhältniß von Grund und Folge in Urtheilen etwas ganz andres ist, als eine Erkenntniß von Wirkung und Ursach; obwohl in einzelnen Fällen auch Erkenntniß einer Ursach, als solcher, Grund eines Urtheils seyn kann, das die Wirkung aussagt. (vergl. §. 37.).

Reimarus, in der Vernunftlehre §. 81, unterscheidet 1°) innern Grund, wovon seine Erklärung mit Wolfs ratio essendi übereinstimmt, indessen von der ratio cognoscendi gelten würde, wenn er nicht auf Dinge übertrüge, was nur von Begriffen gilt; und 2°) äußern Grund, d. i. causa. — §. 120 seq. bestimmt er die ratio cognoscendi richtig als eine Bedingung der Aussage, allein §. 125 verwechselt er doch, in einem Beispiel, Ursach damit.

§. 12.

Kant und seine Schule.

Kant, mit dem eine Weltperiode in der Philosophie anhebt, hat auch auf die Logik einen wohlthätigen Einfluß gehabt. Er bewirkte eine bestimmtere Absonderung der Logik von der Transscendentalphilosophie oder bisherigen Metaphysik. Unsern Satz vom zurei-[18]chenden Grunde läßt Kant jedoch in beiden auftreten. In der Logik, die seinen Namen führt, nennt er p. 73 den Satz das Kriterium der äußern logischen Wahrheit oder der Rationabilität der Erkenntniß, auf welchem die Wirklichkeit (p. 75) der Erkenntniß beruht. In der transscendentalen Logik aber läßt er den Satz als Princip der Kausalität auftreten und beweist ihn sogar als solches, wovon ich seines Orts ausführlich reden werde. Obgleich er also den Unterschied anerkennt, bestimmt er doch seine Ausdrücke

nicht genau nach selbigem, wie ich am Ende dieser Abhandlung zeigen werde, und giebt dadurch zu Dunkelheiten und Mißverständnissen Anlaß.

Die mancherlei trefflichen Lehrbücher der Logik, die aus der Kantischen Schule hervorgegangen sind, z. B. von Hofbauer, Maaß, Jakob, Kiesewetter u. a. bestimmen alle den Unterschied zwischen Erkenntnißgrund und Ursache ziemlich genau. Kiesewetter besonders giebt ihn in seiner Logik (Bd. 1. p. 16) völlig genügend also an: „Logischer Grund (Erkenntnißgrund) ist nicht zu verwechseln mit dem realen (Ursach). Der Satz des zureichenden Grundes gehört in die Logik, der Satz der Kausalität in die Metaphysik. (p. 60.) Jener ist Grundsatz des Denkens, dieser der Erfahrung. Ursache betrifft wirkliche Dinge, logischer Grund nur Vorstellungen."

[19] Die Gegner Kants dringen noch mehr auf diese Unterscheidung. G. E. Schulze, in seiner Logik p. 32 und 84, klagt über Verwechselung des Satzes vom zureichenden Grund mit dem der Kausalität. Salomon Maimon, in seiner Logik p. 20, 21, klagt, daß man viel vom zureichenden Grunde gesprochen habe, ohne zu erklären, was man darunter verstehe, und in der Vorrede p. XXIV tadelt er, daß Kant das Princip der Kausalität von der logischen Form der hypothetischen Urtheile ableite.

§. 13.
Ueber die Beweise des Satzes.

Noch ist zu erwähnen, daß man mehrmals vergeblich versucht hat, den Satz vom zureichenden Grund überhaupt zu beweisen, meistens ohne genau zu bestimmen, in welcher Bedeutung man ihn nahm. Z. B. Wolf in der Ontologie §. 70., welchen Beweis Baumgarten in der Metaphysik (p. 7. 1783) wiederholt. Es wäre überflüssig ihn auch hier zu wiederholen und zu widerlegen, da es in die Augen fällt, daß er auf einem Wortspiel beruht. Plattner in den Aphorismen (Bd. I. p. 322. 1793), Jakob in der Logik und Metaphysik (p. 38. 1794), haben andre Beweise versucht, in denen der Cirkel sehr leicht zu erkennen ist. Von Kants Beweis soll,

wie gesagt, weiter unten geredet werden. Da ich durch diese Abhandlung die verschie-[20]denen Gesetze unseres Erkenntniß-vermögens, deren gemeinschaftlicher Ausdruck der Satz vom zureichenden Grunde ist, aufzuweisen hoffe, so wird sich von selbst
5 ergeben, daß der Satz überhaupt nicht zu beweisen ist und von allen jenen Beweisen (mit Ausnahme des Kantischen, der in einem ganz andern Sinn ist) gilt was Aristoteles sagt: *λογον ζητουσι ὡν ουκ εστι λογος· αποδειξεως γαρ αρχη ουκ αποδειξις εστι.* Metaph. III. 6. Denn jeder Beweis ist die Zurück-
10 führung des Zweifelhaften auf ein Anerkanntes, und wenn wir von diesem, was es auch sey, immer wieder einen Beweis fordern, so werden wir zuletzt auf gewisse Sätze gerathen, die Bedingungen alles Denkens und Erkennens sind, ja aus deren Anwendung alles Denken und Erkennen besteht, so daß Ge-
15 wißheit nichts ist als Uebereinstimmung mit ihnen, folglich ihre eigne Gewißheit nicht wieder aus andern Sätzen erhellen kann.

[21]

Drittes Kapitel.

Unzulänglichkeit der bisherigen Darstellung und Entwurf zu einer neuen.

---

§. 14.

Fälle, die unter keiner der bisher aufgestellten Bedeutungen des Satzes begriffen sind.

Aus der im vorigen Kapitel gegebenen Uebersicht ergiebt sich als allgemeines Resultat, daß man, obwohl erst allmählig und 5 nicht ohne öfter von Neuem in Verwechselungen und Fehlgriffe zu gerathen, zwei Anwendungen des Satzes vom zureichenden Grunde unterschieden hat: die eine auf Urtheile, die, um wahr zu seyn, immer einen Grund, die andre auf Veränderungen realer Objekte, die immer eine Ursach haben 10 müssen. Wir sehn, daß in beiden Fällen der Satz vom zureichenden Grund zur Frage Warum berechtigt, welche Eigenschaft ihm wesentlich ist. Allein sind unter jenen beiden Verhältnissen alle Fälle begriffen, in denen wir Warum zu fragen berechtigt sind? Wenn ich frage: Warum sind in diesem 15 Triangel die drei Seiten gleich? So ist die Antwort: weil die drei Winkel gleich sind. Ist nun die Gleichheit der Winkel Ursach der [22] Gleichheit der Seiten? Nein, denn hier ist von keiner Veränderung, also von keiner Wirkung die eine Ursach haben müßte, die Rede. — Ist sie bloß Erkenntnißgrund? 20 Nein, denn die Gleichheit der Winkel ist nicht bloß Bestätigung der Gleichheit der Seiten, nicht bloß Grund eines Urtheils: aus bloßen Begriffen ist ja gar nicht einzusehn, wie, weil die Winkel gleich sind, auch die Seiten gleich seyn müssen:

denn im Begriff von Gleichheit der Winkel liegt nicht der von Gleichheit der Seiten: es ist hier keine Verbindung zwischen Begriffen oder Urtheilen, sondern zwischen Seiten und Winkeln: die Gleichheit der Winkel ist nicht *unmittelbar* Grund zur *Erkenntniß* der Gleichheit der Seiten, sondern nur *mittelbar*, indem sie Grund des *So-seyns*, hier des Gleichseyns der Seiten ist: darum daß die Winkel gleich sind, müssen die Seiten gleich seyn. Es findet sich hier eine nothwendige Verbindung zwischen Winkeln und Seiten, nicht unmittelbar eine nothwendige Verbindung zweier Urtheile. — Wenn ich in einem andern Beispiele frage: Warum thust du dies? so wird mir irgend ein Motiv angegeben: wird dies eine Ursach seyn, auf welche die Handlung als Wirkung gefolgt ist? Nein, denn es kann mir keines angegeben werden, aus welchem die Handlung nothwendig erfolgte: die Verbindung zwischen Ursach und Wirkung aber ist eine nothwendige. Oder wird es ein Grund seyn, unter den die Handlung als [23] Folge zu subsumiren ist? Nein, denn es ist nicht von einer Erkenntniß, sondern von einer vorgegangenen Veränderung die Rede.

§. 15.

Alle Anwendungen des Satzes müssen in bestimmte Gattungen zu theilen seyn.

Wir sehn aus den angeführten Beispielen, daß nicht alle Fälle, in denen der Satz vom zureichenden Grund Anwendung findet, sich zurückführen lassen auf Grund und Folge und Ursach und Wirkung, daß also bei dieser Eintheilung dem Gesetz der Specifikation kein Genüge geschehn ist. Aber dem Gesetz der Homogeneität gemäß müssen wir voraussetzen, daß die Fälle der Anwendung des Satzes vom zureichenden Grund nicht ins Unendliche verschieden sind, sondern daß sie alle auf gewisse Gattungen müssen zurückgeführt werden können. Ehe ich nun diese Eintheilung versuche, ist es nöthig zu bestimmen, was dem Satz vom zureichenden Grund als sein eigenthümlicher Karakter in allen Fällen eigen sey. Der Geschlechtsbegriff muß vor den Gattungsbegriffen festgestellt werden.

§. 16.

Die Wurzel des Satzes vom zureichenden Grund.

Unser Bewußtseyn, so weit es als Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft erscheint, zerfällt in Subjekt und Objekt, [24] und enthält, bis dahin, nichts 5 außerdem. Objekt für das Subjekt seyn, und unsre Vorstellung seyn, ist dasselbe. Alle unsre Vorstellungen sind Objekte des Subjekts, und alle Objekte des Subjekts sind unsre Vorstellungen. Aber nichts für sich Bestehendes und Unabhängiges, auch 10 nichts Einzelnes und Abgerissenes, kann Objekt für uns werden: sondern alle unsre Vorstellungen stehn in einer gesetzmäßigen und der Form nach a priori bestimmbaren Verbindung. Diese Verbindung ist diejenige Art der Relation, welche der Satz vom zureichenden 15 Grund allgemein genommen ausdrückt. Jenes über alle unsre Vorstellungen herrschende Gesetz ist die Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde. Selbiges ist Thatsache und der Satz vom zureichenden Grunde ist sein Ausdruck. Allgemein aber, wie es hier aufgestellt ist, können wir es nur durch Abstraktion 20 gewinnen. Gegeben ist es uns allein durch Fälle in concreto.

Anmerk. Alle in diesem Paragraph aufgestellten Behauptungen werden durch den ganzen nachfolgenden Theil der Abhandlung bewährt und erläutert. Die Wurzel des Satzes vom zureichenden Grund wird eben durch die Betrachtung ihrer vier Theile deutlich erkannt.

[25]

§. 17.

Ihre Vierfachheit.

Besagte Fälle, in denen sich das Gesetz der nothwendigen Verknüpfung aller unsrer Vorstellungen offenbart und in denen 25 folglich der Satz vom zureichenden Grunde, als Ausdruck desselben, Anwendung findet, sondern sich bei näherer, den Gesetzen der Homogeneität und der Specifikation gemäß angestellter Betrachtung, in bestimmte, von einander sehr verschiedene Gattungen, von deren Anzahl ich behaupte, daß sie vier sey, 30 und sich richte nach den vier Klassen, in welche alles, was

für uns Objekt werden kann, d. h. alle unsre Vorstellungen, zerfallen. Diese Klassen werden in den nächsten vier Kapiteln aufgestellt und abgehandelt.

Seit Kants Deduktion der Kategorien giebt es aber fast 5 nichts so Ursprüngliches und Unmittelbares, daß es nicht wäre a priori deducirt worden. Sogar Dingen, zu deren Gründen hinaufzusteigen keine frühere Zeit gehofft hatte, geschah was Göthe sagt:

„Der Philosoph der tritt herein,
10 Und beweist euch, es müßt' so seyn."

Daher möchte Mancher erwarten, daß auch ich jetzt nicht ermangelte durch eine Deduktion a priori meine Berechtigung zu jener Eintheilung darzuthun. Allein ich gestehe, daß ich die Möglichkeit einer Deduktion a priori der vier Klassen von 15 Vorstellungen, welche uns allein gegeben sind, nicht einsehe. Zwar könnte ich [26] desohngeachtet, als Vogelscheuche gegen Zweifler, eine wenn auch grund- und gehaltlose, doch wenigstens durch ihre Langweiligkeit furchtbare Deduktion aufstellen. Aber ich fürchte zu sehr dadurch an die aufgeblasenen 20 Schläuche zu erinnern, welche dem Apulejus, als er Nachts trunken zu Hause kam, vor die Hausthüre gehängt waren, damit er sie, indem der Wind ihnen Bewegung gab, für Räuber hielte, die ins Haus brechen wollten.*) Daher gründe ich meine Eintheilung aller unsrer Vorstellungen auf Induktion, 25 die keines andern Beweises fähig ist, als der Aufforderung, irgend ein Objekt zu finden, das unter keine der vier aufgestellten Klassen gehörte, oder zwei von diesen als nur eine ausmachend darzustellen.

Ich bemerke beiläufig, daß selbst Kants Aufzählung der 30 Kategorien sich zuletzt auf Induktion gründet: sie ist nämlich der logischen Tafel der Urtheile gemäß abgefaßt, und die Eintheilung der Beschaffenheiten dieser in vier Gattungen, deren jede drei Arten begreift, ist einzig auf Induktion gegründet, was Kant selbst bezeichnet, indem er bei Aufstellung derselben 35 ben sagt: „Wenn wir auf die bloße Verstandesform in den Urtheilen Acht geben, so finden wir, daß die Funktionen des

*) Apuleji Metamorph. Lib. II in fine et Lib. III initio.

Denkens unter vier Titel gebracht werden können." (Krit. d. r. V. p. 95) Und ebendaselbst (p. 145) sagt er: „Von der Eigenthümlichkeit unsres Verstan [27]des nur vermittelst der Kategorien und grade nur durch diese Art und Zahl derselben Einheit der Apperception a priori zu Stande zu bringen, läßt 5 sich eben so wenig ferner ein Grund angeben, als warum wir grade diese und keine andern Funktionen zu Urtheilen haben, oder warum Zeit und Raum die einzigen Formen unsrer möglichen Anschauung sind." Was aber seine Deduktion der Kategorien betrifft, so ist sie keineswegs eine Demonstration, 10 daß es solche und grade so viele Kategorien geben müsse, sondern „die Erklärung der Art, wie sich Begriffe a priori auf Gegenstände beziehn können." Für die gegenwärtige Eintheilung der für das Subjekt möglichen Objekte, ist demnach eine Deduktion nicht nur nicht nöthig, sondern sogar würde die Forde- 15 rung derselben ohne Sinn und Bedeutung seyn. Jene Eintheilung ist, wie gesagt, einzig auf Induktion gegründet. In jeder der nunmehr aufzustellenden vier Klassen von Gegenständen unseres Vorstellungsvermögens tritt der Satz vom zureichenden Grund in einer andern Gestalt auf, giebt sich aber 20 überall dadurch, daß er den oben angegebenen Ausdruck zuläßt, als derselbe zu erkennen und als aus der §. 16. angegebenen Wurzel entsprossen, deren Vierfachheit eben aus jenen vier Gestaltungen erhellt. Bei Aufstellung jeder Klasse von Vorstellungen werde ich zugleich diejenige Gestaltung des Satzes 25 vom zureichenden Grund aufzeigen, die als Gesetz der Verbindung darin herrscht.

[28]

Viertes Kapitel.

Ueber die erste Klasse der Objekte für das Subjekt und die in ihr herrschende Gestaltung des Satzes vom zureichenden Grunde.

---

§. 18.

Allgemeine Erklärung dieser Klasse von Objekten.

Die erste Klasse der möglichen Gegenstände unseres Vorstellungsvermögens ist die der vollständigen, das Ganze 5 einer Erfahrung ausmachenden Vorstellungen. Der Satz vom zureichenden Grunde herrscht in ihr als Gesetz der Kausalität, wovon weiter unten.

Die zu dieser Klasse gehörigen Vorstellungen sind vollständige. Dies bezieht sich auf Kants Eintheilung und heißt: 10 sie begreifen sowohl das Materiale als das Formale der sinnlichen Erscheinung. Sie machen ein Ganzes der Erfahrung aus, heißt: sie stehn in einem durch den Verstand allein erkennbaren Zusammenhang. Sie beschäftigen also unsre ganze Sinnlichkeit und unsern ganzen Verstand. Sie sind, was 15 die objektive reale Welt genannt wird.

[29] §. 19.

Umriß einer Analysis der Erfahrung. Der Verstand.

Die Formen dieser Vorstellungen sind die des innern und äußern Sinnes, Zeit und Raum. Aber nur als erfüllt 20 sind diese wahrnehmbar. Ihre Wahrnehmbarkeit, d. h.

die *Materie*, kann aber erst weiter unten (§. 42) näher erörtert werden: hier wird sie vorausgesetzt.

Wäre die Zeit die einzige Form dieser Vorstellungen; so würden wir kein *Zugleichseyn* und deshalb nichts *Beharrliches* und keine *Dauer* kennen. Denn die *Zeit* wird nur wahrgenommen, sofern sie erfüllt ist, und ihr Fortgang nur durch den *Wechsel* des sie Erfüllenden. Das *Beharren* eines Objekts wird daher nur erkannt durch den Gegensatz des *Wechsels* andrer, die mit ihm *zugleich* sind. Die Vorstellung des *Zugleichseyns* aber ist in der bloßen Zeit nicht möglich; sondern, zur andern Hälfte, bedingt durch die Vorstellung vom *Raum*: weil in der bloßen Zeit alles *nacheinander*, im Raum aber *nebeneinander* ist. Es ist jedoch falsch zu sagen, im Raum sey alles *zugleich*. Denn im bloßen Raum giebt es so wenig ein Zugleich, als ein Vorher und Nachher, und diese Vorstellungen sind nur mittelst der Zeit möglich, erstere, die des *Zugleich*, aber nur mittelst des Vereins der Vorstellungen von Zeit und Raum.

[30] *Wäre andrerseits der Raum die einzige Form* der Vorstellungen dieser Klasse; so würden wir keinen *Wechsel* kennen: denn Wechsel oder Veränderung ist *Succession* der Zustände, und *Succession* ist nur in der *Zeit* möglich.

Wir sehn also, daß die beiden Formen der vollständigen Vorstellungen, obwohl sie bekanntlich unendliche Theilbarkeit und unendliche Ausdehnung gemein haben, doch grundverschieden sind, darin, daß was der *einen* wesentlich ist, in der *andern* gar keine Bedeutung hat: das Nebeneinander keine in der Zeit, das Nacheinander keine im Raum. Die vollständigen, das Ganze einer Erfahrung ausmachenden Vorstellungen erscheinen dennoch in beiden Formen zugleich, und sogar ist eine *innige Vereinigung* beider die Bedingung der Erfahrung, welche aus ihnen gleichsam wie ein Produkt aus seinen Faktoren erwächst. Was diese *Vereinigung* zu Stande bringt, ist der *Verstand*: dessen *Kategorien* sind die verschiedenen Weisen dieses seines Geschäfts. Er schafft durch die innige Vereinigung jener heterogenen Formen der Sinnlichkeit *die Erfahrung*, d. h. eine *Gesammtvorstellung*, in der alle andern dieser Klasse enthalten und bestimmten, a priori uns

bewußten, Gesetzen unterworfen sind, in der nunmehr unzählige Vorstellungen, (vulgo Objekte) zugleich sind, in der, ungeachtet der Unaufhaltsamkeit der Zeit, die Substanz beharrt, und [31] ungeachtet der starren Unbeweglichkeit des Raums 5 ihre Zustände wechseln, in der, mit Einem Wort, die ganze objektive reale Welt für uns da ist. Die tiefere Betrachtung aber hievon und nähere Auseinandersetzung der Art und Weise, wie durch die Funktionen des Verstandes jene Vereinigung und mit ihr die Erfahrung entsteht, d. h. eine vollständige Analysis 10 der Erfahrung, wäre ein eigenes sehr mühsames und schwieriges Geschäft, das über die Gränzen meines gegenwärtigen Vorhabens weit hinausliegt. Kants transscendentale Analytik des reinen Verstandes ist eine wichtige Vorarbeit dazu. Von der Wahrheit des Gesagten im Allgemeinen aber, und der dadurch 15 aufgestellten neuen Erklärung des Verstandes (die solchen von der im folgenden Kapitel ebenfalls auf eine neue Art erklärten Vernunft bestimmter, als bis jetzt geschehn, unterscheidet) kann sich Jeder überzeugen durch aufmerksame Betrachtung der einzelnen Kategorien und ihrer Beziehungen auf 20 die Formen der Sinnlichkeit.

§. 20.

Unmittelbare Gegenwart der Vorstellungen.

Weil nun aber, ungeachtet dieser Vereinigung der Formen des innern und äußern Sinnes durch den Verstand zur Gesammt- 25 vorstellung einer Erfahrung, das Subjekt unmittelbar nur durch den innern Sinn erkennt, indem der äußere Sinn wieder Objekt [32] des innern ist und dieser die Wahrnehmungen jenes wieder wahrnimmt, das Subjekt also in Hinsicht auf die unmittelbare Gegenwart der Vorstellungen in seinem 30 Bewußtseyn, den Bedingungen der Zeit allein, als der Form des innern Sinnes unterworfen bleibt: so kann ihm nur eine deutliche Vorstellung, wiewohl diese sehr zusammengesetzt seyn kann, auf Ein Mal gegenwärtig seyn, und da das Subjekt bey dieser einen nicht bleiben will, noch nach den Gesetzen 35 der Erfahrungswelt bleiben kann, in der bloßen Zeit aber kein Zugleichseyn ist; so wird jene Vorstellung stets wieder

verschwinden, von andern verdrängt, nach einer nicht a priori bestimmbaren, sondern von bald zu erwähnenden Umständen abhängigen Ordnung. Da nun ungeachtet dieser Flüchtigkeit und dieser Vereinzelung der Vorstellungen, in Hinsicht auf ihre unmittelbare Gegenwart im Bewußtseyn des Subjekts, diesem dennoch die Vorstellung von einem Ganzen der Erfahrung, wie ich es oben beschrieben, durch die Funktionen des Verstandes bleibt; so hat man, in Hinsicht auf diesen Gegensatz, die Vorstellungen, sofern sie zur Gesammtvorstellung der Erfahrung gehören, für etwas ganz anderes gehalten, als sofern sie dem Bewußtseyn unmittelbar gegenwärtig sind, und in jener Eigenschaft sie reale Dinge, in dieser aber allein Vorstellungen κατ' εξοχην genannt. Man übersah dabei, daß das sogenannte Seyn dieser realen Dinge doch durchaus[33]nichts ist, als ein Vorgestelltwerden, oder, wenn man darauf besteht, nur die unmittelbare Gegenwart im Bewußtseyn des Subjekts ein Vorgestelltwerden κατ' εντελεχειαν zu nennen, gar nur ein Vorgestelltwerdenkönnen κατα δυναμιν. Man übersah, daß das Objekt außerhalb seiner Beziehung auf das Subjekt schlechthin nichts ist, und daß, wenn man ihm diese nimmt oder davon abstrahirt, durchaus nichts übrig bleibt und die ihm beigelegte Existenz an sich ein Unding war und verschwindet. Leibnitz, indem er sich von jenem Gedanken eines Seyns an sich der Objekte, unabhängig von ihrer Beziehung auf das Subjekt, d. h. vom Vorgestelltwerden, nicht frei machen konnte, jenes Seyn nun aber näher bestimmen wollte, gerieth in die Nothwendigkeit die Objekte für Subjekte (monades) zu erklären und gab eben dadurch den sprechendsten Beweis davon, daß unser Bewußtseyn, innerhalb der Schranken der Sinnlichkeit, des Verstandes und der Vernunft, ein Mal nichts kennt als Subjekt und Objekt, Vorstellendes und Vorstellung, und wir daher, wenn wir vom Objektseyn (Vorgestelltwerden) eines Objekts abstrahiren, d. h. als solches es aufheben, und dennoch etwas setzen wollen, auf gar nichts gerathen können als das Subjekt. Wollen wir aber umgekehrt vom Subjektseyn des Subjekts abstrahiren und dennoch nicht nichts übrig behalten, so tritt der umgekehrte Fall ein, welcher Materialismus heißt.

[34] Spinoza, dem diese nothwendige Beziehung zwischen Objekt und Subjekt, als eine ihnen so wesentliche, daß sie durchaus Bedingung ihrer Denkbarkeit ist, stark einleuchtete, hat sie deshalb als eine Identität des Erkennenden und Ausgedehnten in der allein existirenden Substanz dargestellt. Von dieser Identität des Subjektiven und Objektiven wird indessen weiter unten (§. 42) ausführlich die Rede seyn. Für jetzt haben wir nur folgendes zu bemerken.

Der Unterschied zwischen Subjekt und Objekt, dem Erkennenden, nie Erkannten, und dem Erkannten, nie Erkennenden, ist der größte aller Unterschiede, die wir zu erfassen vermögen. Er scheint sogar in vielen Sprachen dadurch angedeutet, daß das Sum von einem andern Stamm ist als das Est. Der Infinitivus aber, die Vereinigung beider Bedeutungen im Begriff von einem Seyn überhaupt, vermöge dessen Ich, das erkennende Subjekt, und der Tisch, an dem ich gegenwärtig schreibe, in diesem gemeinschaftlichen Prädikat übereinkommen, — ist der Stammvater vieler und selbst wieder fruchtbarer Irrthümer, von denen sich eine ganze Sphalmatogonie aufstellen ließe: z. B. von ihm stammen (versteht sich sofern sie in der doppelten Bedeutung des Stammvaters gelten sollen) Substanz, Realitäten, Vollkommenheiten u. a. m., von diesen die verschiedenartigsten Kinder, z. B. von Substanz: Dualismus, Spinozismus, rationale Psychologie u. [35] s. w. Daß dennoch jener Begriff des Seyns, im Infinitiv überhaupt genommen, unseren Sprachen, ja fast unserer Vernunft unvermeidlich anhängt, ist, wie so manches Andre, ein Beweis wie wenig es bei uns auf das Erkennen und wie ganz und gar auf das Wollen abgesehn ist, so daß wenn wir auch in jenem immer Kinder bleiben, wir in diesem dennoch jederzeit Helden seyn können.

Anmerk. Ich bemerke bei Gelegenheit der Hauptererörterung dieses Paragraphen, daß wenn ich im Fortgange der Abhandlung mich, der Kürze und leichtern Faßlichkeit halber, des Ausdrucks reale Objekte bedienen werde, ich hier Ein für alle Mal gesagt haben will, daß darunter nichts anderes zu verstehn ist, als die vollständigen, zum Ganzen einer Erfahrung verknüpften Vorstellungen.

§. 21.

Vom unmittelbaren Objekt.

Wir haben gesehn, daß vermöge der Beschaffenheit des innern Sinnes, welcher die dem Subjekt stets anhängende Bedingung des Erkennens ist, nur eine einfache (kein Zugleich anerkennende) und flüchtige (nichts Beharrendes habende) Reihe von Vorstellungen dem Subjekt *unmittelbar gegenwärtig* seyn kann. Vorstellungen sind unmittelbar gegenwärtig, heißt: sie werden nicht nur in der vom Verstande vollzogenen Vereinigung von Zeit und Raum, d. h. im Ganzen der Erfahrung, sondern sie werden als Vorstellungen [36] des innern Sinnes in der bloßen Zeit erkannt. Die oben berührte Bedingung zur unmittelbaren Gegenwart einer Vorstellung aus dieser Klasse, ist, daß sie in einem Kausalverhältnisse stehe mit einer bestimmten andern unter den vollständigen zum Ganzen der Erfahrung gehörigen Vorstellungen, welche Vorstellung ich die *unmittelbare* nenne, im Gegensatz aller andern, welche durch sie *vermittelt* sind. Diese Vorstellung ist *der eigne Leib*: er ist das *unmittelbare Objekt*. Als ein Objekt unter Objekten ist er dem in dieser Klasse der Vorstellungen herrschenden Gesetz der Kausalität unterworfen. Nur mittelst der Veränderungen, die andere Objekte in ihm bewirken, sind diese dem Subjekt unmittelbar gegenwärtig, und was man ihr Daseyn nennt, bedeutet nichts als die Fähigkeit, dem Subjekt auf solche Weise unmittelbar gegenwärtig zu werden. Hiebei ist aber wohl zu merken, daß nicht blos ihre Wirkung, nicht blos die im unmittelbaren Objekt durch sie hervorgebrachte Modifikation erkannt wird — (wäre es so, so gäbe es für das Subjekt nur *ein* Objekt, das unmittelbare, mit wechselnden Zuständen); sondern durch die Funktionen des Verstandes und deren Anwendung auf die Formen der Sinnlichkeit (welche in dieser Klasse der Vorstellungen nicht ohne das Materiale der Sinnlichkeit anzutreffen sind) wird auch die Ursach jener Wirkung, als das Substrat einer Kraft, d. i. als Substanz und als im Rau-[37]me gegenwärtig, erkannt, d. h. eben, es werden die *andern Objekte* als zum *Ganzen der Erfahrung* so gut als das unmittelbare ge-

hörend erkannt. Daß ein Objekt nun wirklich in Kausalverhält-
niß zum unmittelbaren Objekt komme, hängt von mancherlei
Umständen ab, von ihrer Lage im Raum, vom Medio, in dem
sie sich befinden, von der Empfänglichkeit des unmittelbaren
5 Objekts (Gesundheit der Sinne) u. s. w. —

Anmerk. 1. Der Begriff von Kausalität hat hier nothwendig anticipirt werden müssen, obgleich er erst in der zweiten Hälfte dieses Kapitels erklärt wird.

Anmerk. 2. Es ist zum gründlichen Verständniß des in diesem Paragraph Gesagten bemerkenswerth, daß alle Theile des unmittelbaren Objekts wieder vermittelte Objekte sind, indem ein Theil auf den andern einwirkt. Z. B. meine Hand ist mein unmittelbares Objekt, wenn durch ihr Tasten ich die Einwirkung eines andern Objekts auf sie und solches daher als im Raum gegenwärtig erkenne: die Hand ist vermitteltes Objekt, wenn ich sie sehe, d. h. aus den von ihr auf mein Auge zurückgeworfenen Lichtstrahlen ihre Wirksamkeit — Wirklichkeit — ihr Erfüllen des Raums erkenne. Das Auge, das hier unmittelbares Objekt war, wird wieder mittelbares, indem ich es betaste u. s. w. Ferner ist leicht zu bemerken, daß wenn ich unter den mir mittelbar gegebenen Objekten einige finde von einer der des mir unmittelbaren ähnlichen Beschaffenheit, ich schließe, daß auch sie unmittelbare Objekte des Subjekts sind, auch dann, wenn jene Aehnlichkeit mehr oder weniger entfernt ist, wie bei den [38] Thieren. Die Pflanzen geben Anlaß zu der Vermuthung, daß sie zwar unmittelbare, aber nicht vermittelnde Objekte des Subjekts sind, d. h. Leben, aber keine Sinnlichkeit, haben.

§. 22.

Phantasmen und Träume. Phantasie.

Das Subjekt vermag aber die Vorstellungen, welche ihm
ein Mal durch Vermittelung des unmittelbaren Objekts un-
10 mittelbar gegenwärtig gewesen sind, nachmals ohne diese Ver-
mittelung, willkührlich und selbst mit Veränderung der Ordnung
und des Zusammenhangs derselben, zu wiederholen. Solche
Wiederholungen nenne ich Phantasmata und das Ver-
mögen zu selbigen die Phantasie oder Einbildungskraft.
15 Ihre Vorstellungen sind zwar vollständige, (nach der §. 18
gegebenen Erklärung) aber nicht zum Ganzen der Erfah-
rung gehörige, daher sie auch nicht unter dem in dieser
herrschenden Gesetz der Kausalität stehn, sondern, als Hand-
lungen der bloßen Willkühr, unter dem, in der zuletzt zu er-

wähnenden Klasse der Objekte des Vorstellungsvermögens herrschenden Gesetz der Motivation. Ich erwähne sie hier, weil sie als vollständige Vorstellungen hier an ihrem Ort sind, obwohl sie durch das Prädikat der Willkührlichkeit dem Gesetze des Ganzen der Erfahrung entzogen und einem andern anheim gestellt sind. Ferner erwähne ich sie deshalb, daß man sie als Phantasmata [39] wohl von den im nächsten Kapitel abzuhandelnden Begriffen unterscheide.

Daß wir Phantasmen von realen Objekten zu unterscheiden wissen, kommt daher, daß im wachenden Zustand das unmittelbare Objekt unserm Bewußtseyn stets unmittelbar gegenwärtig ist, indem der unmittelbaren Gegenwart aller andern zum Ganzen der Erfahrung gehörigen Vorstellungen eine Veränderung desselben zum Grunde liegt, welche also als ein integrirender Theil in jede jedesmal gegenwärtige zum Ganzen der Erfahrung gehörige Vorstellung mit eingeht. Die Phantasmata enthalten auf gleiche Weise die Vorstellungen von Veränderungen des unmittelbaren Objekts (als Wiederholungen) und auch auf solche, hier wie dort, angewandte Verstandesfunktionen: obgleich nun je lebendiger das Phantasma ist, desto schwächer für den Augenblick die unmittelbare Gegenwart des unmittelbaren Objekts dem Bewußtseyn wird; so bleibet solches uns doch fast immer so gegenwärtig, daß, indem die Phantasmata, als Veränderungen des unmittelbaren Objekts enthaltend, Objekte für uns sind, wir doch zugleich das unmittelbare Objekt als ohne solche Veränderungen erkennen. Erreichen aber die Phantasmata den hohen Grad von Lebhaftigkeit, daß sie das unmittelbare Objekt ganz aus dem Bewußtseyn verdrängen; so können wir sie nur durch den Wiedereintritt des unmittelbaren Objekts ins [40] Bewußtseyn für Phantasmata erkennen; welcher Eintritt deshalb wieder erfolgen muß, weil das unmittelbare Objekt, als eine zum Ganzen der Erfahrung gehörige Vorstellung, nach den Gesetzen dieser beharrt. Denn daß wir, nach der in der Folge dieses Kapitels zu erwähnenden Regel, daß jede Begebenheit in irgend einer Reihe von Ursachen und Wirkungen eine nothwendige Stelle haben müsse, das unmittelbare Objekt, wie andere Objekte im Zusammenhang der Erfahrung betrachten und nach den

Gesetzen dieser erkennen, daß selbiges die Einwirkung nicht hat erleiden können, deren Vorstellung im Phantasma enthalten war, geht in den meisten Fällen nicht an, indem wir die Reihe von Wirkungen und Ursachen selten sehr weit und nie bis ans Ende verfolgen können. Habe ich mir z. B. eingebildet es sey Jemand in meine Stube getreten, so kann ich es nur auf die zuerst angegebene Weise (durch Wiedereintritt des unmittelbaren Objekts ins Bewußtseyn) für ein Phantasma erkennen: denn die Nachforschung nach den Zuständen, welche dem Hereinkommen jener Person in meine Stube vorhergegangen seyn müßten, kann selten weit gehn.

Im Schlaf ist das unmittelbare Objekt und mit ihm alle vermittelten dem Bewußtseyn entrückt: ohne Objekt kein Subjekt: daher der bewußtlose Schlaf. Phantasmen, d. h. Erneuerungen der sonst vermittelten Vorstellungen ohne diese Vermittelung, sind aber [41] auch im Schlaf möglich und bekanntlich *Träume*. Da im Schlaf das unmittelbare Objekt uns entrückt ist, so können wir während desselben die Phantasmen nicht von realen Objekten unterscheiden, weil das erwähnte Kriterium fehlt. Nur beim Erwachen, als dem (wegen der, von ihrer unmittelbaren Gegenwart im Bewußtseyn unabhängigen, Beharrlichkeit aller zum Ganzen der Erfahrung gehörigen Vorstellungen, *nothwendigen*) Wiedereintritt des unmittelbaren Objekts ins Bewußtseyn, erkennen wir die Phantasmen als solche. Das Erwachen ist also das einzige Kriterium zur Unterscheidung des Traumes von der Wirklichkeit. Wenn wir zweifeln, ob eine Begebenheit geträumt oder wirklich sey, so geschieht dies weil der Augenblick des Erwachens vergessen ist. Alsdann müssen wir zu dem viel unsicherern Kriterium der Untersuchung, ob die Begebenheit eine Stelle in irgend einer Kette von Wirkungen und Ursachen habe, greifen.

§. 23.

Satz vom zureichenden Grunde des Werdens.

In der nunmehr beschriebenen Klasse der Objekte für das Subjekt, herrscht der Satz vom zureichenden Grunde als *Gesetz der Kausalität*, und ich nenne ihn als solches den *Satz vom zureichenden Grunde des Werdens*, principium

rationis sufficientis fiendi. Alle in der Gesammtvorstellung, [42] die wir Erfahrung nennen, enthaltenen Vorstellungen sind durch ihn eine an die andre geknüpft. Er ist folgender. Wenn ein neuer Zustand eines oder mehrerer realer Objekte entsteht, so muß ihm ein andrer vorhergegangen seyn, auf welchen der neue nach einer Regel, d. h. allemal so oft der erstere da ist, folgt. Ein solches Folgen heißt ein *Erfolgen* und der erstere Zustand die *Ursach*, der zweite die *Wirkung*. Wenn sich z. B. ein Körper entzündet, so muß diesem Zustand des Brennens vorhergegangen seyn ein Zustand 1°) der Verwandtschaft zum Sauerstoff, 2°) der Berührung mit dem Sauerstoff, 3°) einer bestimmten Temperatur. Da, sobald dieser Zustand vorhanden war, die Entzündung unmittelbar erfolgen mußte, diese aber erst in einem bestimmten Zeitmoment erfolgt ist, so kann auch jener Zustand nicht immer dagewesen, sondern muß aus einem vorhergehenden erfolgt seyn, z. B. aus dem Zustand des Hinzutretens freier Wärme an den Körper, aus welchem die Temperaturerhöhung erfolgen mußte: dieser Zustand des Hinzutretens der Wärme ist wieder durch einen vorhergehenden, z. B. das Auffallen der Sonnenstrahlen auf einen Brennspiegel, bedingt, dieses etwa durch das Wegziehn einer Wolke von der Richtung der Sonne, dieses durch Wind, dieser durch ungleiche Dichtigkeit der Luft, diese durch andre Zustände und so in indefinitum. Daß, wenn ein Zustand, um Bedingung zum Eintritt eines [43] neuen zu seyn, alle Bestimmungen bis auf *eine* enthält, man diese *eine*, wenn sie jetzt noch, also zuletzt, hinzutritt, die Ursach κατ' ἐξοχην nennen will, mag im gemeinen Leben zulässig seyn, ist aber eine nicht genaue Art sich auszudrücken: denn dadurch, daß eine Bestimmung des Zustandes die letzte ist die hinzutritt, hat sie vor den übrigen nichts voraus. So ist, im angeführten Beispiel, keine Berechtigung da, das Wegziehn der Wolke deshalb die Ursach der Entzündung zu nennen, weil es später eintritt als das Richten des Brennspiegels auf das Objekt: dieses hätte später geschehn können als das Wegziehn der Wolke, und das Zulassen des Sauerstoffs später als dieses, und solche zufällige Zeitbestimmungen hätten nach jener Sprachgewohnheit entscheiden müssen welches die Ursach sey. Bei richtiger Betrachtung finden

wir vielmehr, daß der *ganze Zustand* Bedingung des folgenden ist, wobei es einerlei ist in welcher Zeitfolge seine Bestimmungen zusammengekommen sind. Auch zieht jene Sprachgewohnheit eine andre nach sich, die zu einem großen Irrthum wird, nämlich daß man nicht den Zustand, sondern die Objekte Ursache nennt, z. B. im angeführten Fall würden Einige den Brennspiegel Ursach der Entzündung nennen, Andre die Wolke, Andre die Sonne, Andre den Sauerstoff und so regellos nach Belieben. Es hat aber gar keinen Sinn zu sagen, ein Objekt ist Ursach eines andern: sondern Kausalität ist [44] ein Verhältniß zweier *Zustände*, in Beziehung auf welches der eine *Ursach* der andre *Wirkung* heißt und ihr Nacheinanderseyn *das Erfolgen*. Aus dieser Betrachtung, daß das Gesetz der Kausalität sich nur auf Zustände bezieht und nicht auf Dinge, daß nur Zustände entstehn und vergehn, werden und aufhören, nicht Dinge, ergiebt sich der Satz von der Beharrlichkeit der Substanz von selbst, folglich durch bloße Analysis des Begriffs Kausalität, ohne Synthesis. Dies hier nur beiläufig.

Da auf den ersten Zustand der zweite nach einer Regel, d. h. jederzeit, folgen muß; so ist das Verhältniß der Ursach zur Wirkung ein nothwendiges, und daher berechtigt das Gesetz der Kausalität zu hypothetischen Urtheilen und bewährt sich hierdurch als eine Gestaltung des Satzes vom zureichenden Grunde, auf welchen alle hypothetischen Urtheile sich stützen müssen.

Ich nenne diese Gestaltung unsres Satzes, Satz vom zureichenden Grunde des *Werdens*, deswegen, weil seine Anwendung überall eine Veränderung, ein Werden, voraussetzt. Zu seinem Karakter gehört ferner, daß die Ursach der Wirkung allemal der Zeit nach vorhergehe (vergl. §. 53.) und nur daran wird erkannt, welcher von zwei durch den Kausalnexus verbundenen Zuständen Ursach und welcher Wirkung sey.

[45] §. 24.

Bestreitung von Kants Beweis dieses Satzes und Aufstellung eines neuen in gleichem Sinn abgefaßten. —

Die Darlegung der Allgemeingültigkeit des Gesetzes der Kausalität für alle Erfahrung, seiner Beschränkung auf Er-

fahrung und seiner Apriorität ist ein Hauptgegenstand der Kritik der reinen Vernunft: das dort Gesagte zu wiederholen wäre überflüssig. Indem ich mich also im Allgemeinen darauf berufe, will ich bloß einen Punkt berühren, in welchem ich der Kritik der reinen Vernunft nicht beistimmen kann, nämlich den Beweis der Apriorität des Satzes.

Zuvor noch dieses. In der Kritik der reinen Vernunft, p. 246, sieht Kant den Satz vom zureichenden Grund mit dem Gesetz der Kausalität als identisch an. Es haben sich hiegegen erklärt Salomon Maimon, in der Logik p. XXIV, Kiesewetter in seiner Logik p. 16, G. E. Schulz in seiner Logik p. 32 und 84. Ich stimme hingegen Kant bei: nur ist, nach meiner in dieser ganzen Abhandlung dargelegten Ansicht, das Gesetz der Kausalität eine der vier Modificationen oder Gestaltungen des Satzes vom zureichenden Grunde.

Auf der soeben angeführten Seite der Kritik der reinen Vernunft giebt nun Kant auch einen Beweis des Satzes vom zureichenden Grunde, der im Wesentlichen folgender ist. „Die zu aller empirischen Kenntniß nöthige Synthesis des Mannigfaltigen durch die Einbil-[46]dungskraft giebt Succession, aber noch keine bestimmte: d. h. sie läßt unbestimmt, welcher von zwei wahrgenommenen Zuständen nicht nur in meiner Einbildungskraft, sondern im Objekt, vorausgehe. Bestimmte Ordnung aber dieser Succession, durch welche allein das Wahrgenommene Erfahrung wird, d. h. zu objektiv gültigen Urtheilen berechtigt, kommt erst hinein durch den reinen Verstandesbegriff von Ursach und Wirkung. Also ist der Grundsatz des Kausalverhältnisses Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung, und als solche uns a priori gegeben."

Zuvörderst ist zu bemerken, daß dieser Beweis blos auf das Gesetz der Kausalität geht und nicht auf den Satz vom zureichenden Grunde überhaupt, welcher, wie ich darzuthun hoffe, noch drei ganz andre Anwendungen oder Gestalten hat. Ich stimme übrigens Kanten darin bey, daß das Gesetz der Kausalität in Verbindung mit den andern Kategorien, also der Verstand überhaupt, das Ganze von objektiver Erkenntniß, das wir Erfahrung nennen, möglich macht. (§. 42. erklärt dies noch mehr.) Allein nach meiner Ansicht thut der Verstand dies

nur dadurch, daß er Zeit und Raum durch seine Kategorien vereinigt, nicht durch die bloßen Kategorien für sich. Nicht die Erfahrung, sondern nur ihre a priori erkennbaren Gesetze sind dem bloßen Verstande gegeben: sie selbst ist die durch
5 den Verstand erzeugte Vereinigung von Zeit und [47] Raum und daher nur durch Anwendung von Verstand und Sinnlichkeit zugleich zu erfassen. Daher kann ich nicht zugeben, daß die Ordnung der Succession der Veränderungen realer Objekte allererst durch die Kategorie der Kausalität für eine objek-
10 tive erkannt werde. Kant wiederholt und erläutert diese seine Behauptung in der Kritik der reinen Vernunft besonders pp. 232 bis 256 und p. 264, welche Stellen ich Jeden, der das folgende verstehn will, nachzulesen bitte. Er behauptet hier überall, daß die Objektivität der Succession der Vorstellungen,
15 welche er als ihre Uebereinstimmung mit der Succession realer Objekte erklärt, lediglich erkannt werde durch die Regel, nach der sie einander folgen, d. h. durch das Gesetz der Kausalität; daß durch die bloße Wahrnehmung das objektive Verhältniß der einander folgenden Erscheinungen völlig unbestimmt bleibe,
20 indem ich alsdann blos die Folge meiner Vorstellungen wahrnehme, die Folge in meiner Apprehension aber zu keinem Urtheil über die Folge im Objekt berechtigt, wenn mein Urtheil sich nicht auf dem Gesetz der Kausalität stützt, indem ich außerdem in meiner Apprehension die Succession der Wahr-
25 nehmungen auch in ganz umgekehrter Ordnung könnte gehn lassen, da nichts ist, was sie als objektiv bestimmt. Zur Erläuterung dieser Behauptung führt er das Beispiel eines Hauses an, dessen Theile er in jeder beliebigen Succession, z. B. von oben nach unten, und von [48] unten nach oben betrachten kann,
30 wo also die Bestimmung der Succession blos subjektiv wäre und in keinem Objekt begründet, weil sie von seiner Willkühr abhängt. Und als Gegensatz stellt er die Wahrnehmung eines den Strohm herabfahrenden Schiffes auf, das er zuerst oberhalb und successive immer mehr unterhalb des Laufs des
35 Strohms wahrnimmt, welche Wahrnehmung der Succession der Stellen des Schiffs er nicht ändern kann: daher er hier die subjektive Folge seiner Apprehension ableitet von der objektiven Folge in der Erscheinung, die er deshalb eine Be-

gebenheit nennt. Ich behaupte dagegen, daß beide Fälle gar nicht unterschieden sind, daß beides Begebenheiten sind, deren Erkenntniß objektiv ist, d. h. eine Erkenntniß von Veränderungen realer Objekte, die als solche vom Subjekt erkannt werden. Beides sind Veränderungen der Lage zweier Objekte gegen einander. Im ersten Fall ist eines das unmittelbare Objekt und zwar nur ein Theil desselben, nämlich das Auge, und das andre ist ein durch das unmittelbare Objekt vermitteltes, nämlich die Theile des Hauses, gegen welche die Lage des Auges successive geändert wird. Im zweiten Fall ändert das Schiff seine Lage gegen den Strohm, also ist die Veränderung zwischen zwei Objekten, welche durch das unmittelbare vermittelt sind. Beides sind Begebenheiten: der einzige Unterschied ist, daß im ersten Fall die Veränderung [49] zwischen dem unmittelbaren und einem vermittelten, im zweiten zwischen zwei vermittelten Objekten ist. Die Ordnung der Succession der Veränderung könnte so gut im zweiten als im ersten Fall umgekehrt werden, sobald nur der Betrachter eben sowohl die Kraft hätte, das Schiff strohmaufwärts zu ziehen, als die, sein Auge in einer der ersten entgegengesetzten Richtung zu bewegen. Denn daraus, daß die Succession der Wahrnehmungen der Theile des Hauses von seiner Willkühr abhängt, will Kant abnehmen, daß sie keine objektive und keine Begebenheit sey. Aber das Bewegen seines Auges in der Richtung vom Dach zum Keller ist eine Begebenheit und die entgegengesetzte vom Keller zum Dach eine zweite, so gut als das Fahren des Schiffs. Es ist hier gar kein Unterschied: so wie, in Hinsicht auf das Begebenheitseyn oder nicht, kein Unterschied ist, ob ich an einer Reihe Soldaten vorbeigehe oder diese an mir: beides sind Begebenheiten. Kant würde auch dort nicht geglaubt haben, einen Unterschied zu finden, hätte er bedacht, daß sein Leib ein Objekt unter Objekten ist und daß die Succession seiner unmittelbar gegenwärtigen vollständigen Vorstellungen, die keine Phantasmen sind, abhängt von der Succession der Einwirkungen andrer Objekte auf das unmittelbare, folglich objektiv ist, d. h. unter Objekten, unmittelbar (wenn auch nicht mittelbar) unabhängig von der Willkühr des Subjekts, Statt

hat, folglich sehr wohl erkannt wer=[50]den kann, ohne daß die successive auf das unmittelbare Objekt einwirkenden Objekte in einer Kausalverbindung unter einander stehn.

Kant sagt: die Zeit kann nicht wahrgenommen werden: also empirisch läßt sich keine Succession von Vorstellungen als objektiv wahrnehmen, d. h. als Veränderungen der Erscheinungen unterscheiden von den Veränderungen bloß subjektiver Vorstellungen. Nur durch das Gesetz der Kausalität, welches eine Regel ist, nach der sich Zustände folgen, läßt sich die Objektivität einer Veränderung erkennen. Und das Resultat seiner Behauptung würde seyn, daß wir gar keine Folge in der Zeit als objektiv wahrnehmen, ausgenommen die von Ursach und Wirkung, und daß jede andre von uns wahrgenommene Folge von Erscheinungen bloß durch unsre Willkühr so und nicht anders bestimmt sey. Ich muß gegen alles dieses anführen, daß Erscheinungen sehr wohl *auf einander folgen* können, ohne *aus einander zu erfolgen*. Und dies thut dem Gesetz der Kausalität keinen Abbruch. Denn es bleibt gewiß, daß jede Veränderung Wirkung einer andern ist und ich muß es sogar von jeder a priori voraussetzen: nur folgt sie nicht blos auf die einzige, die ihre Ursache ist, sondern auf alle andern, die mit jener Ursach zugleich sind und mit denen sie in keiner Kausalverbindung steht. Sie wird nicht gerade in der Folge der Reihe der Ursachen von mir wahrgenommen, son=[51]dern in einer ganz andern, die aber deshalb nicht minder objektiv ist und von einer subjektiven, von meiner Willkühr abhängigen, dergleichen z. B. die meiner Phantasmen ist, sich sehr unterscheidet. Das Aufeinanderfolgen in der Zeit von Begebenheiten, die nicht in Kausalverbindung stehn, ist eben was man *Zufall* nennt, welches Wort vom Zusammentreffen, Zusammenfallen des nicht Verknüpften genommen scheint. Ich trete vor die Hausthür und darauf fällt ein Ziegel vom Dach, der mich trifft; so ist zwischen dem Fallen des Ziegels und meinem Heraustreten keine Kausalverbindung, aber dennoch die Succession, daß mein Heraustreten dem Fallen des Ziegels vorhergieng, in meiner Apprehension objektiv bestimmt und nicht subjektiv durch meine Willkühr, die sonst wohl die Succession umgekehrt haben würde. Eben so ist die Succession

der Töne einer Musik objektiv bestimmt und nicht subjektiv durch mich, den Zuhörer: aber wer wird sagen, daß die Töne der Musik sich nach dem Gesetz von Ursach und Wirkung folgen? Ja sogar diejenige Succession, mit der wir alle andern vergleichen, die Rotation der Erde, wird ohne Zweifel objektiv 5 von uns erkannt, aber gewiß nicht durch Vermittelung des Kausalitätsbegriffs, da ihre Ursache uns ganz unbekannt ist.

Kant sagt (pp. 242, 243), daß eine Vorstellung nur dadurch objektive Realität zeige (das heißt doch wohl von Phantasmen und bloßen Begriffen unterschie-[52]den werde), daß 10 wir ihre nothwendige und einer Regel (dem Kausalgesetz) unterworfene Verbindung mit andern Vorstellungen und ihre Stelle in einer bestimmten Ordnung des Zeitverhältnisses unsrer Vorstellungen erkennen. Ich muß dagegen einwenden: von wie wenigen Vorstellungen erkennen wir die Stelle, die ihnen das 15 Kausalgesetz in der Reihe der Ursachen und Wirkungen giebt! und doch wissen wir immer die objektiven von den subjektiven, reale Objekte von Phantasmen zu unterscheiden, was, wie ich §. 22. gezeigt habe, dadurch geschieht, daß wir uns bewußt sind, ob die Gegenwart einer Vorstellung durch das unmittelbare 20 Objekt vermittelt ist, oder, ohne dessen Vermittelung, durch Willkühr hervorgerufen als eine bloße Wiederholung. Im Traum, wie gesagt, wo das unmittelbare Objekt uns entrückt ist, können wir jene Unterscheidung nicht machen, daher wir, während wir träumen, Phantasmen für reale Objekte halten 25 und erst beim Erwachen, d. h. dem Wiedereintritt des unmittelbaren Objekts ins Bewußtseyn, den Irrthum erkennen, obgleich auch im Traum das Gesetz der Kausalität sein Recht behauptet hatte.

Kants Beweis der Apriorität und Nothwendigkeit des 30 Kausalitätsgesetzes, daraus, daß wir nur durch dessen Vermittelung die objektive Succession der Veränderungen erkennten und es insofern Bedingung der Erfahrung wäre, kann ich also nicht für gültig aner-[53]kennen. Wohl aber stimme ich ihm darin bei, daß wir der Regel, nach der die Veränderungen 35 der Zustände realer Objekte auf einander folgen müssen, uns a priori bewußt sind, und auch in allen Folgerungen, die er daraus zieht. Der Beweis aber davon, daß wir uns des

Kausalitätsgesetzes a priori bewußt sind, scheint mir schon in der unerschütterlichen Gewißheit zu liegen, mit der Jeder in allen Fällen von der Erfahrung erwartet, daß sie diesem Gesetze gemäß ausfalle, d. h. durch die Apodikticität die wir selbigem beilegen, die sich von jeder andern auf Induktion gegründeten Gewißheit, z. B. der empirisch erkannter Naturgesetze, dadurch unterscheidet, daß es uns sogar zu denken unmöglich ist, daß dieses Gesetz irgendwo in der Erfahrungswelt eine Ausnahme leide. Wir können uns z. B. *denken*, daß das Gesetz der Gravitation ein Mal aufhörte zu wirken, nicht aber daß dieses ohne eine Ursach geschähe.

Indessen läßt sich auch allerdings ein *Beweis* wie Kant ihn will, nämlich eine Nachweisung, daß die Erfahrung nur durch Vermittelung des Gesetzes der Kausalität möglich sey, führen, auf folgende Weise. Nur *ein* Objekt ist uns *unmittelbar* gegeben, der eigne Leib. Nun ist nicht einzusehn, wie wir über diese Vorstellung hinaus zu andern Objekten im Raum gelangen, als mittelst Anwendung der Kategorie der Kausalität. Ohne Anwendung derselben würden wir [54] kein andres Objekt haben als das unmittelbare, mit seinen sich succedirenden Zuständen. Ohne Anwendung des Verstandes überhaupt bliebe es bei der bloßen Empfindung und käme nicht zur Anschauung, welche eben, als Anschauung von Objekten und nicht bloß von wahrnehmbarer Zeit und Raum, die Verbindung dieser erfüllten Zeit und Raum durch die Kategorien ist. Unmittelbar gegeben ist nichts als das unmittelbare Objekt im Raum und die Succession seiner Zustände in der Zeit: ja sogar das unmittelbare Objekt selbst wird erst durch die Anwendung der Kategorien der Subsistenz, Realität, Einheit u. s. w. zum *Objekt*. Die Erkenntniß der *vermittelten* Objekte aber fängt nun mit der Kategorie der Kausalität an, geht von dieser aus. Von der Veränderung im Auge, Ohr oder jedem andern Organ, wird auf eine Ursach geschlossen, und solche wird im Raum dahin, von wo ihre Wirkung ausgeht, als das Substrat dieser Kraft gesetzt, und dann erst können die Kategorien der Subsistenz, Daseyn u. s. w. auf sie angewandt werden. Die Kategorie der Kausalität ist also der eigentliche Uebergangspunkt, folglich *Bedingung aller Erfahrung*, und als

solche ihr vorhergehend, nicht erst aus ihr geschöpft. Durch die Kategorie der Kausalität allererst erkennen wir die Objekte als *wirklich*, d. i. auf uns *wirkend*. Daß wir jenes Schlusses uns nicht bewußt sind, macht keine Schwierigkeit: werden [55] wir uns doch nicht ein Mal des Schlusses von der Schattirung des Körpers auf ihre Form bewußt. Außerdem ist es kein Vernunftschluß, keine Verknüpfung von Urtheilen, nicht mit dem Begriff der Kategorie haben wir es zu thun*), sondern mit der Kategorie selbst: sie selbst unmittelbar leitet von der Wirkung auf die Ursache, daher wir uns ihrer Funktion so wenig als der der andern Kategorien anders bewußt werden, als indem eben durch diese Kategorien unser Bewußtseyn aus dumpfer Empfindung zur Anschauung wird. Diesem durch keinen abstrakten Begriff und folglich auch durch keine Minor vermittelten Schluß, möchte ich den Namen des *Verstandesschlusses* geben, der in der Logik einer Gattung von Schlüssen beigelegt wird, deren Unterscheidendes offenbar nicht hinreicht, um ihnen einen Ursprung aus einer ganz andern Geisteskraft beizulegen, und denen, nach der von mir aufgestellten schärferen Sonderung von Verstand und Vernunft, jene Benennung auf keine Weise zukommen kann. Von dem von mir behaupteten, so häufig (neuerlich von Fries in seiner Kritik der Vernunft Bd. 1. pp. 52—56 und 290. und von Schelling im ersten Band seiner Schriften pp. 237, 238.) geläugneten Schluß, erhält man einen im allereigentlichsten Sinn des Worts handgreiflichen Beweis, wenn man den Mittelfinger [56] über den Zeigefinger legt und so eine Kugel befühlt, wo man auf das Gewisseste zwey Kugeln zu fühlen glaubt und bloß durch das Auge sich überzeugt, daß es nur *eine* sey; welche merkwürdige Illusion schon die Aufmerksamkeit des Aristoteles auf sich gezogen hat (Metaph. III. 6.) Hier glaubt man also durch den untrüglichsten Sinn, auf die allerunmittelbarste Weise zwei Kugeln wahrzunehmen, und doch gründet sich diese Gewißheit bloß auf einem Schluß, der in Begriffen ausgedrückt folgender wäre: Wenn zwei Kugelflächen auf die äußern Seiten des

---

*) Dies kann erst nach Bekanntschaft mit dem folgenden Kapitel ganz verständlich seyn.

Mittelfingers und Zeigefingers zugleich einwirken, so können solche nicht *einer* Kugel angehören: jenes geschieht jetzt: also sind zwei Kugeln da. Nur die Veränderung der von der major vorausgesetzten natürlichen Lage der Finger macht den Schluß falsch.

Kant in seinem Beweise scheint mir in den entgegengesetzten Fehler als *Hume* gerathen zu seyn. Dieser erklärte alles Erfolgen für bloßes Folgen: Kant hingegen will, daß es kein andres Folgen gebe als das Erfolgen. Der reine Verstand freilich kann allein das *Erfolgen* begreifen, das bloße *Folgen* aber so wenig als den Unterschied zwischen rechts und links, welcher nämlich, eben wie das Folgen, blos durch die reine Sinnlichkeit zu erfassen ist. Die Folge der Begebenheiten in der Zeit kann allerdings (was Kant p. 233 läugnet) empirisch erkannt werden, so gut als das [57] Nebeneinanderseyn der Dinge im Raum. Die Art aber, *wie* etwas auf ein Andres in der Zeit überhaupt *folge*, ist so wenig zu erklären als die Art, wie etwas aus einem Andern *erfolge*: jene Erkenntniß ist durch die reine Sinnlichkeit, diese durch den reinen Verstand gegeben und bedingt. Kant aber, indem er objektive Folge der Erscheinungen für bloß durch den Leitfaden der Kausalität erkennbar erklärt, verfällt in denselben Fehler, den er (Kr. d. r. V. p. 331.) dem *Leibnitz* vorwirft, „daß er die Formen der Sinnlichkeit intellektuire.“ — Ueber die Succession ist meine Ansicht diese. Aus der zur reinen Sinnlichkeit gehörigen Form der Zeit schöpfen wir die Kenntniß der bloßen *Möglichkeit* der Succession. Die Succession der realen Objekte, deren Form eben die Zeit ist, erkennen wir empirisch und folglich als *wirklich*. Die *Nothwendigkeit* aber einer Succession zweier Zustände, d. h. einer Veränderung, erkennen wir bloß durch den Verstand, mittelst der Kategorie der Kausalität: und daß wir den Begriff von Nothwendigkeit einer Succession haben, ist sogar schon ein Beweis davon, daß das Gesetz der Kausalität kein empirisch erkanntes, sondern ein uns a priori gegebenes ist. Der Satz vom zureichenden Grund überhaupt ist Ausdruck der im Innersten unsers Erkenntnißvermögens liegenden Nothwendigkeit einer Verbindung aller unsrer Objekte, d. h. Vorstellungen. Daß in der Klasse von

Vorstellungen [58] die wir jetzt betrachten, wo jener Satz als Gesetz der Kausalität auftritt, derselbe die Zeitfolge bestimmt, kommt daher, daß die Zeit die Form dieser Vorstellungen ist, daher denn die nothwendige Verbindung hier als Regel der Succession erscheint. In andern Gestalten des Satzes vom zureichenden Grunde, wird uns die nothwendige Verbindung, die er überall heischt, in ganz andern Formen als die Zeit und folglich nicht als Succession erscheinen, aber immer den Karakter einer nothwendigen Verbindung beibehalten, wodurch sich die Identität des Satzes vom zureichenden Grunde in allen seinen Gestalten, oder vielmehr die Einheit der Wurzel aller Gesetze, deren Ausdruck jener Satz ist, offenbart.

Wäre die angefochtene Behauptung Kants richtig, so würden wir die *Wirklichkeit* der Succession blos aus ihrer *Nothwendigkeit* erkennen: dieses würde aber einen alle Reihen von Ursachen und Wirkungen zugleich umfassenden, folglich allwissenden Verstand voraussetzen. Kant hat dem Verstand das Unmögliche aufgelegt, bloß um der Sinnlichkeit weniger zu bedürfen.

Wie läßt sich Kants Behauptung, daß Objektivität der Succession allein erkannt werde aus der Nothwendigkeit der Folge von Wirkung auf Ursache, vereinigen mit jener, (Kr. d. r. V. p. 249) daß das empirische Kriterium, welcher von zwei Zuständen Ursach [59] und welcher Wirkung sey, bloß die Succession sey? Wer sieht hier nicht den offenbarsten Cirkel?

Würde Objektivität der Succession bloß erkannt aus der Kausalität, so wäre sie nur als solche denkbar und wäre eben nichts als diese. Denn wäre sie noch etwas anderes, so hätte sie auch andre unterscheidende Merkmale, an denen sie erkannt werden könnte, was eben Kant läugnet. Folglich könnte man, wenn Kant Recht hätte, nicht sagen: „Dieser Zustand ist Wirkung jenes, daher folgt er ihm." Sondern Folgen und Wirkungseyn wäre Eins und dasselbe und jener Satz tautologisch. Auch erhielte nach also aufgehobenem Unterschied von Folgen und Erfolgen Hume wieder Recht, der alles Erfolgen für bloßes Folgen erklärte, also ebenfalls jenen Unterschied läugnete.

Jene ganze Lehre Kants beruht zuletzt auf einem falschen

Dilemma, nämlich: Wenn Vorstellungen sich succediren, so geschieht dies entweder nach meiner Willkühr oder nach einer Regel. — Das ist falsch: denn es kann auch geschehn nach einer ganz regellosen Nothwendigkeit, dergleichen die ist, vermöge welcher auf meinen Leib, der, als ein Objekt unter Objekten und als dem Kausalgesetz unterworfen, Passivität für fremde Einwirkung hat, unzählige Objekte successive (wegen ihrer gemeinschaftlichen Form der Zeit) einwirken, welche Einwirkungen in dieser Succession von mir erkannt werden müssen, da ich den Leib selbst in der Zeit erkenne.

[60] Endlich könnte man fragen: wenn Objektivität der Succession, d. h. des Wechsels, bloß erkannt wird aus der Kausalität; woraus wird denn Objektivität der Dauer erkannt, durch welche doch auch, so gut als durch den Wechsel, die Zeit gesetzt wird als eine Bestimmung der Vorstellungen, nicht nur sofern sie meinem Bewußtseyn unmittelbar gegenwärtig sind, sondern auch sofern sie zur Totalvorstellung der Erfahrung gehören. Daß wir überhaupt die Zeit nicht nur in ersterer, sondern auch in letzterer Beziehung, d. h. nach der gewöhnlichen Art zu reden, als Bestimmung der realen Objekte, erkennen, kommt daher, daß das unmittelbare Objekt, so gut als jedes andre, der Welt der Objekte angehört, und uns successive Veränderungen desselben so unmittelbar als es selbst gegeben sind, diese aber die Zeit voraussetzen, nicht bloß als Form der Vorstellungen, sofern sie mir unmittelbar gegenwärtig sind, sondern auch innerhalb der Totalvorstellung einer Erfahrung.

Kants Beweis wäre also dahin einzuschränken, daß wir empirisch bloß *Wirklichkeit* der Succession erkennen: da wir aber außerdem auch *Nothwendigkeit* der Succession in gewissen Reihen der Begebenheiten erkennen und sogar vor aller Erfahrung wissen, daß jede mögliche Begebenheit in irgend einer dieser Reihen eine bestimmte Stelle haben müsse; so folgt schon hieraus die Realität und Apriorität des Gesetzes [61] der Kausalität, welche übrigens der oben gegebene Beweis auch auf die von Kant verlangte Weise außer Zweifel setzt.

Ich stimme Kanten vollkommen bei darin, daß die Wahrnehmung jeder Succession von Zuständen realer Objekte von

der Voraussetzung einer Ursache *begleitet*, läugne nur, daß sie durch solche *bedingt* sey. Ich stimme ihm bei darin, daß jede Begebenheit zu einer Reihe gehört, in der ihre Stelle durch eine Regel, folglich als nothwendig, bestimmt ist. Nur kann ich nicht zugestehn, daß wir ihre Stelle in der Zeit allein nach dieser Regel und aus ihrer Stelle in einer dieser Reihen finden, nicht aber empirisch erkennen können. Denn es giebt unzählige solche Reihen von Ursachen und Wirkungen, und die Glieder einer jeden haben nicht nur unter einander, sondern auch zu den Gliedern jeder andern Reihe ein objektives (d. h. im Zusammenhang der Erfahrung bestehendes) und als solches erkennbares Zeitverhältniß, obgleich kein Kausalverhältniß. Nun ist zwar das Zeitverhältniß jedes Gliedes zu den übrigen *derselben* Reihe nach dem Kausalgesetz a priori erkennbar und zwar also bestimmt, daß zwei nie zugleich seyn können: das Zeitverhältniß eines Gliedes zu einem aus einer *andern* Reihe aber ist nur empirisch erkennbar, vermöge der, nicht nur den dem Subjekt unmittelbar gegenwärtigen, sondern auch allen vollständigen, zum Ganzen der Erfahrung ver- [62] knüpften Vorstellungen, zum Grunde liegenden Form der Zeit: und hier muß jede mit vielen zugleich seyn. Man kann sich dies versinnlichen, indem man die *erfüllte* Zeit sich unter dem Bilde einer Cirkelfläche vorstellt, deren Centrum die Gegenwart sey und deren unendlich viele möglichen Radien die unendlich vielen möglichen Reihen von Ursachen und Wirkungen darstellen. Die Begebenheiten seyen alle die denkbaren Punkte auf dieser Cirkelfläche, von denen jeder zu einem denkbaren Radius gehört. Empirisch, vermöge der Anschauung der Zeit, erkennen wir die Entfernung jedes dieser Punkte vom Centro und können sie danach vergleichen, d. h. ihre Stelle in der Zeit bestimmen. Nach Kants Lehre müßten wir die Entfernung vom Centro nur durch Verfolgung des Radius finden, also zwei Punkte nur dann vergleichen können, wenn sie auf *einem* Radius lägen, oder vielmehr im Cirkel müßte nur *ein* Radius möglich seyn. Wir sehn aber, daß alle möglichen Punkte nach ihrer Entfernung vom Centro verglichen werden können und daß die gleichzeitigen Begebenheiten nie Wirkung und Ursach von einander seyn können, da sie nothwendig durch

Punkte dargestellt werden, welche auf einem Parallel-Kreis, folglich nicht auf einem Radius liegen. Ich weiß sehr wohl, daß die absolute reine Zeit nur eine Dimension hat und daher ihr Bild die Linie ist: hier rede ich aber von der erfüllten
5 Zeit, in der, wegen ihres engen Vereins (gleichsam Multi-
[63] plikation) mit dem Raum zu einem Ganzen der Erfahrung, Vieles zugleich seyn muß. Uebrigens kann auch in diesem Bilde die Richtung der Zeit gewissermaaßen eine einzige genannt werden, nämlich eine centripetale.

10 Mit Kants Lehre, daß objektive Succession nur möglich und erkennbar sey durch Kausalverknüpfung, geht eine andre parallel, daß nämlich Zugleichseyn nur möglich und erkennbar sey durch Wechselwirkung. (Kr. d. r. V. pp. 256—265.) Sie steht und fällt mit jener ersteren, ist nur viel leichter zu durch-
15 schauen und zu einer besondern Widerlegung derselben ist hier nicht der Ort, zumal da ich fürchten muß, schon in Bestreitung jener andern zu weitläuftig geworden zu seyn.

Vergebens würde man die von mir angefochtene Lehre Kants, die, wenn sie gleich irrig ist, doch ein tiefsinniger Irr-
20 thum bleibt, weil er durch das Intellektuiren der Sinnlichkeit entstanden ist, und die als Versuch, die Apriorität des Kausalitätsgesetzes aus der unleugbarsten Thatsache zu beweisen, ein höchst glänzender Gedanke ist, eben dadurch aber blendet — Vergebens, sage ich, würde man sie dadurch vertheidigen
25 wollen, daß man behauptete, er habe keineswegs die Folge einer Begebenheit auf ihre Ursache für das empirische Kriterium ihrer Realität und der Objektivität ihrer Stelle in der Zeit ausgegeben, sondern nur für die allgemeine Bedingung der Möglichkeit realer Succession; habe auch nicht gesagt, daß,
30 damit wir [64] eine Folge von Vorstellungen für eine Begebenheit erkennen könnten, der Kausalnexus derselben müsse wahrgenommen, sondern nur daß er müsse vorausgesetzt werden. Eine solche Vertheidigung verweise ich auf die ganze von mir angefochtene Stelle, in der die Behauptung, daß nur
35 mittelst Erkenntniß der nothwendigen Ordnung nach dem Gesetz der Kausalität eine Folge von Vorstellungen als objektiv könne unterschieden werden von der blos subjektiven in unsrer Apprehension, jene Ordnung demnach das Kriterium zu dieser Unter-

scheidung sey, sich auf das Mannigfaltigste wiederholt findet, wie auch in Beziehung auf die dieser Lehre parallele vom objektiven Zugleichseyn, pp. 258 und 259, gesagt wird, „daß das Zugleichseyn von Erscheinungen, die nicht wechselseitig auf einander wirkten, sondern etwa durch einen leeren Raum getrennt 5 würden, kein Gegenstand einer möglichen Wahrnehmung seyn würde" (das wäre ein Beweis a priori, daß zwischen den Fixsternen kein leerer Raum sey): und p. 260, „daß das Licht, das zwischen unserm Auge und den Weltkörpern spiele (welcher Ausdruck den Begriff unterschiebt, als wirke nicht nur 10 das Licht der Sterne auf unser Auge, sondern auch dieses auf jene), eine Gemeinschaft zwischen uns und diesen bewirke und so das Zugleichseyn der letztern beweise."

Ueberhaupt ist jedes Kriterium empirisch, denn es ist immer ein Merkmal, dessen Vorfindung einen [65] einzelnen Fall 15 als unter eine Regel oder Begriff gehörend bewährt: und was auf einzelne Fälle geht, ist immer empirisch. — Braucht aber (nach jener supponirten Vertheidigung), damit eine Veränderung als objektiv erkannt werde, ihre Ursache nicht auch wahrgenommen, sondern blos vorausgesetzt zu werden; 20 so entsteht die unumgängliche Frage, wodurch sich denn eine Veränderung, d. h. ein Wechsel von Vorstellungen, für eine solche, von der eine Ursach vorausgesetzt werden muß, zu erkennen gebe? Hat Kant blos sagen wollen, daß die zu der Klasse, die wir gegenwärtig betrachten, gehörigen Vorstellungen 25 nach einem andern Gesetze auf einander folgen und zusammenhängen, als unsre Begriffe und Phantasmen (die Gesetze von deren Folge wir später betrachten werden), folglich jenes Gesetz zu ihrem Karakter gehöre, so stimme ich damit vollkommen überein: aber wenn seine Meinung dahin geht, daß von der 30 Erkenntniß des Gesetzes der Folge der Vorstellungen die Erkenntniß, zu welcher Klasse sie gehören, abhängt; so behaupte ich umgekehrt, daß erst, nachdem wir unmittelbar erkannt haben, zu welcher Klasse irgend gegebene Vorstellungen gehören, dann aber auch sogleich und a priori, wir wissen, welches das Gesetz 35 ihrer Folge und Verbindung sey. Ich stimme ja Kanten darin bey, daß die vollständigen, das Ganze der Erfahrung ausmachenden Vorstellungen durch Kausalnexus verknüpft [66]

sind, und läugne blos, daß die Objektivität ihrer Folge allein durch den Kausalnexus erkannt werde, indem, nach meiner Ansicht, die Zeit nicht blos die Form der uns unmittelbar gegenwärtigen, sondern aller vollständigen zu einem Ganzen der Erfahrung verknüpften Vorstellungen ist.

Nicht ohne große Scheu habe ich es gewagt, Einwendungen vorzubringen gegen eine hauptsächliche, als erwiesen geltende und noch in den neuesten Schriften wiederholte Lehre jenes Mannes, dessen Tiefsinn ich bewundernd verehre und dessen Lehre ich so Vieles verdanke, daß sein Geist in Homers Worten zu mir spricht:

Αχλυν δ' αν τοι απ' οφθαλμων ἑλον, ἡ πριν επηεν.

Daß ich dennoch jene Einwendungen gewagt habe, mögen Platons Worte entschuldigen: *Ου γαρ προ γε της αληθειας τιμητεος ανηρ.* (De Rep. 10.) und diese: *πολλα τοι οξυτερον βλεποντων αμβλυτερον ὁρωντες προτερον ειδον.* (ibid.), endlich auch Herders Ausspruch: „Der Irrthum schleift sich ab; die Wahrheit bleibet.“

Und zuletzt, angenommen, meine Einwendungen beruhten auf Irrthum, so mögen sie, da der nämliche doch auch Andre täuschen könnte, den Nutzen haben, vielleicht eine deutlichere Darstellung und festere Begründung jener so glänzenden Lehre zu veranlassen. [67] Dies sey auch in Hinsicht auf den §. 26. folgenden Widerspruch gegen Kant gesagt.

§. 25.

Vom Mißbrauch des Gesetzes der Kausalität.

Das nunmehr abgehandelte Gesetz des zureichenden Grundes des Werdens herrscht, wie gesagt, allgemeingültig und unumschränkt in der Welt der realen Objekte, d. h. unter den vollständigen zur Totalvorstellung der Erfahrung verknüpften Vorstellungen. Eine solche Vorstellung, oder ein Objekt unter Objekten, ist, wie ebenfalls schon genugsam erwähnt, auch unser eigner Leib; daher auch er dem Gesetz der Kausalität gänzlich unterworfen ist. Aber auch noch dies muß ich wiederholen, daß zwischen Objekt überhaupt und Subjekt der größte aller

Unterschiede ist, die wir zu erfassen vermögen. Objekt ist alles Erkannte, Subjekt das Erkennende und eben deshalb, sofern es erkennt, nie erkannte. (vergl. §. 42.) Die Beziehung zwischen Objekt und Subjekt ist eine so nothwendige, daß beide außer derselben nicht mehr denkbar sind. Die Erkenntniß des Gesetzes 5 aber, unter welchem diese Beziehung steht, ist unmöglich, weil alle Erkenntniß jene Beziehung schon voraussetzt, indem sie auf Objekte geht, also erst unter jener Beziehung möglich ist. Wer aber die Gesetze, welche für die Welt der Objekte gelten, d. h. die von Kant als a priori uns bewußt erwiesenen 10 [68] Gesetze der reinen Sinnlichkeit und des Verstandes, auf das Subjekt anwendet, macht von ihnen einen transscendenten, über die Gränzen der Gültigkeit derselben hinausgehenden, Gebrauch, indem er die für Gegenstände der Erfahrung gültigen Gesetze anwendet auf das, was überhaupt nicht Gegenstand werden 15 kann, auf das Subjekt des Erkennens. In diesen Fehler ist gleichwohl nicht nur der gemeine Verstand, sondern auch die Spekulation verfallen, indem man das Gesetz der Kausalität, wie auf die Objekte, so auf das Subjekt anwandte und dadurch auf zwei entgegengesetzte Behauptungen gerieth, welche Grund- 20 lagen zweier entgegengesetzter Systeme wurden. Nach der einen entsteht die Vorstellung durch Kausalität des Objekts: das Subjekt ist also als leidend dem Gesetz der Kausalität unterworfen: hierauf gründet sich der Realismus. — Nach der andern entsteht sie durch Kausalität des Subjekts; dieses ist 25 also als wirkend dem Gesetz der Kausalität unterworfen: hierauf gründet sich der Idealismus.*)

69] §. 26.

Die Zeit der Veränderung.

Der Satz vom zureichenden Grunde des Werdens, findet, 30 wie wir gesehn, nur bei Veränderungen seine Anwendung.

*) In der hier betrachteten Rücksicht bessern wir nichts dadurch, daß wir an die Stelle des Subjekts ein absolutes Ich setzen. Denn da dieses vor allem Subjekt ist, so kann es nicht unter Gesetzen stehn, die für gewisse Klassen der Objekte gelten, da allererst mit dem Subjekt und einzig für das Subjekt Objekte da sind.

Ich kann nicht umhin, hier Einiges zu sagen über einen von mehreren Philosophen berührten Gegenstand, ob zwar solcher nicht ganz nothwendig hergehört, nämlich die *Zeit, in der die Veränderung vorgeht*. Besonders stehn Platon und Kant hier in gradem Widerspruch. Platon nämlich (Parmen. p. 138) behauptet, die Veränderung geschehe *plötzlich* und fülle *gar keine Zeit*. Kant hiegegen (Kr. d. r. V. p. 253) sagt ausdrücklich, eine Veränderung geschehe *nicht plötzlich*, sondern *in einer Zeit*. Auch Schelling, im System des transscendentalen Idealismus, p. 299, sagt etwas hieher Gehöriges, welches jedoch mit dem in jenem Werk aufgestellten System in zu genauer Verbindung steht, als daß ich hier darauf eingehn könnte, daher ich mich begnügen muß dahin zu verweisen.

Durch eine Beleuchtung des von Kant aufgestellten Gesetzes der *Kontinuität aller Veränderung*, denke ich mein Urtheil über jenen Gegenstand am besten an den Tag zu legen. Was Kant darüber sagt, gehört mit zu der oben zum Nachlesen empfohlnen Stelle und steht pp. 253—256 der Kr. d. r. V.

Kants Beweis von der Kontinuität aller Veränderung ist kürzlich dieser: „Da kein Zeittheil der mög-[70]lichst kleinste ist, so ist zwischen zwei Augenblicken immer eine Zeit, also auch zwischen den sie erfüllenden und aus einander erfolgenden Zuständen. Diese ist *die Zeit der Veränderung*: in selbiger wirkt die Ursach kontinuirlich und der neue Zustand entsteht allmählig, indem er, in jener Zeit der Veränderung, durch alle Grade der Realität wächst."

Ich sage dagegen: 1) Zwischen zwei Augenblicken ist keine Zeit, sogar zwischen zwei Jahrhunderten ist keine: denn es giebt in der Zeit wie im Raum eine reine Gränze, was wir a priori anschauen, obgleich wir sie so wenig in der erfüllten Zeit als im erfüllten Raum (in welchem keine Linie ohne Breite sich ziehn läßt) darstellen können. 2) Die Zeit ist ein Quantum continuum und nicht discretum: da nun eine leere Zeit nicht wahrnehmbar seyn und die ganze Einheit unsrer Erfahrung aufheben würde; so muß in jedem Zeittheil eine Erscheinung seyn, also muß auch die Reihe der Erscheinungen

ein continuum seyn. Weil ferner alle Erscheinung aus Objekten besteht, deren Zustände wechseln und zwar, wie aus obigem bekannt, nur so, daß ein Zustand stets aus einem ihm vorhergehenden erfolgt; so müssen auch die Zustände ein continuum seyn, d. h. ein Zustand in der Zeit an den andern, 5 aus dem er erfolgt, unmittelbar gränzen. Also ist das continuum der Zeit durch das continuum der Zustände, die, um aus einander zu erfolgen, nichts zwischen sich haben [71] dürfen, erfüllt. Daher also giebt es keine Zeit der Veränderung, von der Kant spricht. Die Veränderung ist nichts in der Zeit, 10 sondern ein bloßer Vergleichungsbegriff, existirt blos in unsrer Reflexion als der Gedanke, daß jetzt ein Zustand ist, der vorhin nicht war, und vorhin einer war, der jetzt nicht ist. Man muß aber Quantum discretum unterscheiden von Quantum distinctum. Quantum discretum ist eine Größe, deren Theile 15 durch etwas von ihnen toto genere verschiedenes, also zur ganzen Größe nicht gehöriges, getrennt sind: sein Gegentheil ist das Quantum continuum. Quantum distinctum aber ist eine Größe, deren Theile, obgleich als solche in genere homogen, doch specifisch von einander unterschieden sind: sein 20 Gegentheil ist das Quantum univocum. Nun kann etwas ein Quantum discretum seyn und doch univocum, z. B. eine Reihe Bäume: eben so aber auch ein Quantum continuum und doch distinctum: ein solches ist die Reihe der Zustände. Wäre zwischen je zwei Zuständen etwas nicht zu ihnen gehöriges, 25 aber eben wie sie die Zeit füllendes, das Kant die Veränderung nennt, so wäre die Reihe der Zustände kein continuum, sondern ein discretum distinctum. Obgleich sie nun aber ein continuum ist, d. h. ein Zustand auf den andern unmittelbar folgt, so ist sie doch ein distinctum, d. h. jeder Zustand ist 30 vom andern specifisch verschieden.

[72] Allein die Dauer eines Zustandes ist oft so kurz, daß wir ihn, wegen der endlichen Schärfe unsrer Sinne, nicht wahrnehmen; und zwischen zwei Zuständen von hinlänglicher Dauer um wahrgenommen zu werden, können oft andre liegen, 35 die wir nicht wahrnehmen und von denen der erste den letzten noch wahrgenommenen zur Ursach, und der letzte von jenen den ersten wieder wahrgenommenen zur Wirkung hat: wir

setzen dann den letzten noch wahrgenommenen als Ursach des ersten wieder wahrgenommenen, obgleich er es nicht ist. Dies kann aber im Praktischen keinen Fehler veranlassen, weil er, als Ursach der Mittelzustände, mittelbare Ursach jenes zweiten wahrnehmbaren ist. Die Zeit aber, welche von jenen für unsre Wahrnehmung zu kurz dauernden Zuständen erfüllt ist, als durch keinen Zustand, sondern durch etwas ganz Anderes, das man Veränderung nennt, gefüllt anzusehn, streitet eben gegen das Gesetz der Kausalität, nach welchem ein Zustand nur dadurch entstehn kann, daß der ihm unmittelbar vorhergehende die Bedingungen zu ihm enthält, und eben wieder durch dies Gesetz können wir auf die durch ihre zu kurze Dauer empirisch einzeln nicht zu erkennenden Zustände da schließen, wo uns zwischen der Ursach und der Wirkung eine Zeit zu verstreichen scheint. In der Zeit giebt es also keine Veränderung, sondern bloß Zustände, und da diese unmittelbar an einander gränzen müssen; so giebt es keine Kontinuität der Veränderung, sondern eine *Kontinuität der Zustände*, was, [73] da Veränderung nichts ist als ein durch den Reflexionsakt des Vergleichens entstandener Begriff, schon von selbst gewiß ist: denn Kontinuität kann nur ein Quantum haben, d. h. eine Größe in Raum oder Zeit, nicht aber ein Begriff.

Daß die Veränderung keine Zeit habe, läßt sich nicht nur, wie bis hieher geschehn, aus Begriffen a priori beweisen; sondern sogar a priori anschauen: wiewohl dies nur bei der einzigen Veränderung möglich ist, die sich aus den bloßen reinen Anschauungen des Raums und der Zeit konstruiren läßt: diese ist der Uebergang von Ruhe zur Bewegung und von Bewegung zur Ruhe. Auf der Anschaubarkeit a priori dieser Veränderung kann ich es als ein Axiom gründen, daß zwischen dem Augenblick wo ein Punkt im Raum ruht und dem wo er sich bewegt, nicht ein dritter seyn kann, wo er keines von beiden thut, sondern seinen Zustand verändert.

Die Veränderung wäre demnach etwas, das in keiner Zeit ist und davon wir doch nur mittelst der Zeit einen Begriff haben. Platon, dessen Meinung, wie gesagt, mit meinem Resultat übereinstimmt, sagt deshalb, sie sey im *εξαιφνης*, welches er eine *ατοπος φυσις, εν χρονῳ ουδεν ουσα,* nennt: er könnte

sie nur gleich αχρονος φυσις nennen. Es giebt aber auch noch ein andres eben solches ατοπον, das, obgleich es nur in der Zeit Bedeutung hat, doch keine Zeit füllt. Dies [74] ist die *Gegenwart*. Sie ist die reine Gränze zwischen Vergangenheit und Zukunft. Dauer ist in der Zeit, was Ausdehnung im Raum. Wie die Gränze im Raum ohne Ausdehnung, so ist die Gegenwart ohne Dauer. Sie füllt folglich *keine Zeit*, und ist also *nie*. Dennoch ist sie unser ganzes Leben hindurch. Aus diesem letzteren Umstand erklärt es sich, daß wir sie, so unbedeutend auch meistens ihr Inhalt ist, stets mit so großem Ernst behandeln, und die Menge des Unbedeutenden, das den größten Theil unsres Lebens füllt, immer eine ganz sonderbare und dem Reflektirenden lächerliche Dignität erhält, dadurch daß es — *gegenwärtig* ist. Wer jene Reflexion zu fixiren wüßte, würde aus einer lächerlichen Person eine lachende werden, ein lachender Demokrit. Vielleicht läßt jene Zeitlosigkeit der Gegenwart, dabei daß sie doch nur durch die Zeit Bedeutung erhält, eine Art Erklärung zu. Die Zeit nämlich ist, als Form des innern Sinnes, das, worin *alles Objekt* erscheinen muß: das *Subjekt* aber, das nie Objekt werden kann, geht auch nicht in jene Form ein: und die Gegenwart ist der Berührungspunkt des Subjekts mit dem Objekt. — Ferner, wie die Gegenwart trotz ihrer Zeitlosigkeit durch die Zeit bedingt ist, so ist auch umgekehrt die Zeit durch die Gegenwart bedingt: denn wir müssen jede Zeit als Vergangenheit oder Zukunft denken, also immer in Beziehung auf die Gegenwart.

[75] Fünftes Kapitel.

Ueber die zweite Klasse der Objekte für das Subjekt und die in ihr herrschende Gestaltung des Satzes vom zureichenden Grunde.

§. 27.

Erklärung dieser Klasse von Objekten. Die Vernunft.

Die zweite Klasse der für unser Vorstellungsvermögen möglichen Gegenstände bilden die Vorstellungen von Vorstellungen: dieses sind die Begriffe. Deren Verknüpfungen sind Urtheile, welche auch wieder verknüpft werden können; geschieht dies so, daß ein Urtheil auf einem oder zwei andern, mittelst des Satzes vom zureichenden Grunde, gänzlich beruht, so ist ein Schluß entstanden.

Die im vorigen Kapitel aufgestellte Klasse von Vorstellungen kommt nicht nur dem Menschen, sondern auch den Thieren zu und beschäftigt bloß Sinnlichkeit und Verstand.*) Die nunmehr zu betrachtende [76] aber ist dem Menschen eigenthümlich und das Vermögen zu selbiger ist die Vernunft. Die Vernunft also ist das Vermögen der Vorstellungen von Vor-

*) Es ist wohl überflüssig zu bemerken, daß bei den Thieren der Verstand stumpfer und die Sinne schärfer sind als beim Menschen, in unzähligen Abstufungen. Eben so findet unter den Menschen sich hier schärferer dort stumpferer Verstand, wie schärfere und stumpfere Sinne. Schärferen Verstand hat, wer die Verhältnisse und Beziehungen der Dinge deutlicher und allseitiger einsieht und dadurch im Stande ist seine Vernunft zu verwickelteren Kombinationen anzuwenden.

stellungen oder der Begriffe. Diese sind daher durchaus nicht mit den Funktionen des Verstandes, den Kategorien, welche Raum und Zeit, die wahrnehmbar geworden, vereinigen, besonders nicht, wie oft geschehn, mit der Kategorie der Einheit, welche das Mannigfaltige einer sinnlichen Anschauung vereinigt, zu verwechseln. Wie aber die Sinnlichkeit nicht fassen kann was Kausalität, oder der Verstand was Zeitfolge und Lage sey; eben so wenig können beide zusammen erfassen was ein Begriff sey: d. h. vom Wesen des Begriffs ist keine anschauliche Vorstellung möglich, sondern es ist selbst nur durch Begriffe denkbar und man kann bloß sagen, daß ein Begriff die Vorstellung von einer Vorstellung sey. — Die Vernunft ist ferner auch das Vermögen der Verbindung der Begriffe, also der Urtheile, und der Verknüpfung dieser auf die angegebene Weise zu Schlüssen. Die Gegenwart dieser Klasse von Vorstellungen, also die Thätigkeit der Vernunft, ist das Denken im eigentlichen Sinn des Worts. Ich weiß daß diese Erklärung [77] der Vernunft und der Begriffe von allen bisherigen sehr abweicht, auch daß Verstand und Vernunft noch nie so sehr getrennt sind, als es durch diese Erklärung von der Vernunft und die §. 19. vom Verstande gegebene geschieht. Alle andern mir bekannten Erklärungen haben mir indessen immer sowohl ungenügend als unbestimmt geschienen. — Die Bestätigung der hier gegebenen enthält dieses ganze Kapitel, besonders aber §. 33., auch findet sich §. 58. eine Apologie derselben, die nöthig schien, sofern Kant mit dem Namen der praktischen Vernunft etwas von der Vernunft toto genere verschiedenes bezeichnet hat.

Vollständige Vorstellungen, seyen sie nun durch Vermittelung des unmittelbaren Objekts angeschaute, d. h. reale Objekte, oder durch Spontaneität zurückgerufene Wiederholungen, d. h. Phantasmen, bleiben immer einzelne Vorstellungen; eben so auch die Vorstellungen aus den zwei noch anzuführenden Klassen. Begriffe aber sind immer allgemein, weil sie, als bloße Vorstellungen von Vorstellungen, nicht alles enthalten können was die Vorstellungen selbst enthalten, d. h. nicht so durchgängig bestimmt sind. Eben dadurch aber müssen sie Vorstellungen von mehreren, in dem was unbestimmt gelassen

von einander abweichenden Vorstellungen, zugleich seyn. Daher ist jeder Begriff ein allgemeiner und hat eine Sphäre. Die Sprache ist die Bedingung der Aufbewahrung und Mitthei-[78]lung der Begriffe, da sie sonst durch nichts fixirt würden. 5 Sie ist auch wieder durch jene bedingt, weil sie ihr Werkzeug ist und außerdem nichts. Eigennamen, die nicht Begriffe, sondern einzelne Objekte unmittelbar bezeichnen, machen hievon eine Ausnahme und gehören auch eigentlich zu keiner Sprache. Weil sie keinen Begriff bezeichnen, werden sie auch von Thieren 10 leicht verstanden.

§. 28.

Nutzen der Begriffe.

Eben dadurch aber, daß Begriffe weniger in sich enthalten als die Vorstellungen davon sie wieder Vorstellungen sind, sind 15 sie leichter zu handhaben als diese und verhalten sich zu ihnen ungefähr wie die Formeln in der Arithmetik zu den Denkoperationen aus denen sie hervorgegangen sind und die sie vertreten. Sie enthalten von vielen Vorstellungen, deren Vorstellungen sie sind, grade nur den Theil den man eben braucht, 20 statt daß, wenn man die Vorstellungen selbst durch die Phantasie vergegenwärtigen wollte, man gleichsam eine Last von Unwesentlichem mitschleppen müßte und dadurch leicht verwirrt würde: jetzt aber, durch Anwendung von Begriffen, denkt man nur die Theile und Beziehungen aller dieser Vorstellungen, 25 die der jedesmalige Zweck erfordert. Begriffe sind deshalb das eigentliche Material der Wissenschaften, deren Zwecke sich zuletzt zurückführen lassen auf Erkenntniß des Besonderen [79] durch das Allgemeine, welche nur mittelst des dictum de omni et nullo und dieses wieder nur durch das Vorhandenseyn 30 der Begriffe möglich ist.

§. 29.

Repräsentanten der Begriffe.

Mit dem Begriff ist, wie schon gesagt, das Phantasma überhaupt nicht zu verwechseln, das eine vollständige einzelne, 35 nur nicht durch das unmittelbare Objekt vermittelte, noch zum

Ganzen der Erfahrung gehörige Vorstellung ist. Auch dann aber ist das Phantasma vom Begriff zu unterscheiden, wann es als Repräsentant eines Begriffs gebraucht wird. Dies geschieht wenn man die Vorstellung, deren Vorstellung der Begriff ist, selbst und diesem entsprechend haben will, was 5 allemal unmöglich ist: denn z. B. von Hund überhaupt, Farbe überhaupt, Triangel überhaupt, Zahl überhaupt giebt es keine Vorstellung, kein diesen Begriffen entsprechendes Phantasma. Alsdann ruft man das Phantasma z. B. irgend eines Hundes hervor, der, als Vorstellung, durchweg bestimmt, d. h. von 10 irgend einer Größe, bestimmter Form, Farbe, u. s. w. seyn muß, da doch der Begriff, dessen Repräsentant er ist, alle solche Bestimmungen nicht hat. Beim Gebrauch aber eines solchen Repräsentanten eines Begriffs ist man sich immer bewußt, daß er dem Begriff, den er repräsentirt, gar nicht adäquat, 15 sondern voll willkührlicher Bestimmungen ist. (Ueber die Pla- [80] tonischen Ideen sehe man die Anmerkung zu §. 40.) Mit der Lehre Kants im Kapitel vom Schematismus (Kr. d. r. V. pp. 176—181.) ist das hier Gesagte offenbar im Widerstreit. Nur innere Beobachtung und deutliches Besinnen kann die 20 Sache entscheiden. Jeder untersuche demnach ob er sich bei seinen Begriffen eines „Monogramms der reinen Einbildungskraft a priori," z. B. wenn er Hund denkt, so etwas entre chien et loup, bewußt ist, oder ob er, den hier aufgestellten Erklärungen gemäß, entweder einen Begriff durch die Ver- 25 nunft denkt, oder irgend einen Repräsentanten des Begriffs, als ein vollendetes Bild, durch die Phantasie vorstellt.

§. 30.

Die Wahrheit.

Begriffe sind zu keinem andern Gebrauch als zu Ur- 30 theilen. Urtheile haben keinen Wert als sofern sie *wahr* sind. Ein Urtheil ist *wahr*, heißt, es hat einen zureichenden Grund. Dieser muß etwas vom Urtheil verschiedenes seyn, darauf es sich bezieht. *Wahrheit ist also die Beziehung eines Urtheils auf etwas außer ihm.* 35

§. 31.

Satz vom zureichenden Grunde des Erkennens.

Unser Satz tritt also auch hier wieder auf, als Satz vom zureichenden Grunde des Erken=[81]nens, principium
5 rationis sufficientis cognoscendi. Als Leitfaden zur Erkenntniß erhält er hier diesen Namen.

Ein Urtheil das gar keinen Grund hat ist nicht wahr, es ist aus keiner Erkenntniß entsprungen. Wahrheit ist, wie gesagt, die Beziehung eines Urtheils auf etwas außer ihm,
10 darauf es sich stützt oder beruht und wofür daher im Teutschen der Name Grund wohlgewählt ist. Der Gründe aber, worauf ein Urtheil beruhen kann, sind wieder vier Arten, und nach jeder von diesen ist auch die Wahrheit die es erhält eine verschiedene. Diese sind in den nächsten vier Paragraphen auf-
15 gestellt.

§. 32.

Logische Wahrheit.

Ein Urtheil kann ein andres Urtheil zum Grunde haben. Dann ist seine Wahrheit eine logische oder formale. Ob
20 es auch materiale Wahrheit habe, bleibt unentschieden und hängt davon ab, ob das Urtheil, darauf es sich stützt, materiale Wahrheit habe oder die Reihe von Urtheilen, darauf dieses sich gründet, auf einem Urtheile von materialer Wahrheit beruhe. Diese Begründung eines Urtheils durch ein andres
25 ist immer Subsumtion der Begriffe: daher entsteht, wenn sie deutlich dargestellt wird, die Form eines Schlusses. Da der Schluß, als Zurückführung eines Urtheils auf ein anderes, es immer nur mit Urtheilen zu [82] thun hat und diese nur Verknüpfungen der Begriffe sind, welche letztere eben der aus-
30 schließliche Gegenstand der Vernunft sind; so ist das Schließen mit Recht für das eigenthümliche Geschäft der Vernunft erklärt.

Als durch ein andres Urtheil begründet sehe ich auch diejenigen an, deren Wahrheit aus den vier bekannten Grundsätzen alles Denkens erhellt: denn eben diese Grundsätze sind
35 Urtheile aus denen die Wahrheit jener folgt. Z. B. das Urtheil: „ein Triangel ist ein von drei Linien eingeschlossener Raum,“

hat zum letzten Grunde den Satz der Identität. Dieses: „kein Körper ist ohne Ausdehnung,“ hat zum letzten Grunde den Satz vom Widerspruch. Dieses: „jedes Urtheil ist entweder wahr oder nicht wahr,“ hat zum letzten Grunde den Satz vom ausgeschlossenen dritten. Endlich dieses: „keiner kann etwas als wahr annehmen ohne zu wissen warum,“ hat zum letzten Grunde den Satz vom zureichenden Grunde des Erkennens. Daß man im gewöhnlichen Gebrauch der Vernunft die aus den vier Grundsätzen des Denkens folgenden Urtheile als wahr annimmt ohne sie erst auf jene, als ihre Prämissen, zurückzuführen, da sogar der größte Theil der Menschen jene abstrakten Grundsätze nie gehört hat, macht jene Urtheile so wenig von diesen Grundsätzen als ihren Prämissen unabhängig, als, wenn Jemand sagt: „nimmt man jenem Körper da seine Stütze, so wird er fallen,“ dieses Urtheil, weil es möglich ist ohne daß der Satz [83] „alle Körper streben zum Mittelpunkt der Erde“ jemals seinem Bewußtseyn gegenwärtig gewesen sey, dadurch von diesem als seiner Prämisse unabhängig wird. Daß man bisher in der Logik allen auf nichts als den Denkgesetzen gegründeten Urtheilen eine *innere Wahrheit* beilegte, d. h. sie für *unmittelbar wahr* erklärte, und diese *innere logische Wahrheit* unterschied von der *äußern logischen Wahrheit*, welche das Beruhen auf einem andern Urtheil als Grund wäre, kann ich daher nicht billigen. Jede Wahrheit ist eine Beziehung eines Urtheils auf etwas *außer* ihm und *innere Wahrheit* ein Widerspruch.

§. 33.

Empirische Wahrheit.

Eine Erfahrung kann Grund eines Urtheils seyn: dann hat das Urtheil *materiale* Wahrheit, und zwar ist diese, sofern das Urtheil sich *unmittelbar* auf der Erfahrung gründet *empirische Wahrheit*.

Ein Urtheil hat *materiale* Wahrheit, heißt überhaupt: seine Begriffe sind eben so verknüpft und modificirt als die Vorstellungen deren Vorstellungen sie sind in der Erfahrung unter einander verknüpft und in Beziehung auf das Ganze

modificirt sind. Es muß daher grade so viele Arten der Verknüpfung und Modifikation von Begriffen geben, als es Arten der Verknüpfung und Modifikation von Vorstellungen zum Ganzen der Erfahrung giebt. Hier haben wir nun den
5 [84] eigentlichen Grund, warum nichts andres als die Tafel der Urtheile den richtigen Leitfaden abgeben konnte zur Auffindung der Kategorien: weil nämlich für jede Funktion unsres Verstandes zur Verknüpfung der Vorstellungen zu einem Ganzen der Erfahrung, auch eine dieser entsprechende
10 Form zur Verbindung von Begriffen, d. h. von Vorstellungen jener Vorstellungen, vorhanden seyn mußte, so gewiß wir nämlich Vernunft haben, d. h. eben das Vermögen, nicht bloß der vollständigen Vorstellungen und ihrer Verknüpfung zum Ganzen der Erfahrung, welches auch die Thiere haben, son-
15 dern auch der Vorstellungen von diesen Vorstellungen (gleichsam eine höhere Potenz) und deren, jener ersteren entsprechenden Verknüpfung, — also der Begriffe und Urtheile, welches Vermögen den Thieren abgeht. Die allgemeine Logik steht daher in derselben Beziehung zur Vernunft, in der die trans-
20 scendentale Logik zum Verstande steht, deshalb man jene auch ganz richtig Vernunftlehre genannt hat. Die Formen der allgemeinen Logik mußten daher Anweisung geben, zur Auffindung der transscendentalen. Dies gilt aber genau genommen nur so weit, als die allgemeine Logik die möglichen Verbin-
25 dungen und Verhältnisse betrachtet, welche Begriffe in Urtheilen und auch die zu einem hypothetischen oder disjunktiven Urtheil verknüpften kategorischen zu einander haben; welche Betrachtung derjenigen entspricht, welche die transscen-[85]dentale Logik über die möglichen Verbindungen der wahrnehmbar ge-
30 wordenen Formen der Sinnlichkeit durch die Kategorien, anstellt. Bei Betrachtung der Schlüsse aber sind die Urtheile selbst das dem Satz vom zureichenden Grunde (d. h. dem universalen Princip der Dependenz) anheimgefallene Objekt und nicht bloß sind es die Vorstellungen deren Vorstellungen die in den
35 Urtheilen enthaltenen Begriffe sind. Die Schlüsse beziehn sich daher gar nicht mehr auf den Verstand noch auf die transscendentale Logik, sondern bleiben ganz und ausschließlich auf dem Gebiet der Vernunft und der allgemeinen Logik.

Als das Vermögen der Begriffe und Urtheile überhaupt, muß die Vernunft auch dasjenige seyn, als was Kant sie bezeichnet hat: das Vermögen der Principien a priori. Denn Principien können nur in abstracto, also nur durch die Vernunft aufgestellt werden, auch dann, wann sie aus dem Verstand oder der Sinnlichkeit entsprungen sind. Daß Kant jenen Karakter der Vernunft aufstellte, war es wohl was ihn veranlaßte auch das Moralgesetz aus der Vernunft (hier deshalb die praktische genannt) entspringen zu lassen, weil er nämlich auch dieses, da es nicht aus der Erfahrung genommen ist, für ein Principium a priori ansah, den himmelweiten Unterschied nicht beachtend zwischen der Erkenntniß von dem was seyn *muß* und nicht anders seyn kann, und dem was seyn *soll*. — Durch [86] jenes Vermögen der Aufstellung von Principien a priori in abstracto ferner, verbunden mit dem der Schlüsse, zudem dadurch, daß die Vernunft nicht wie der Verstand unmittelbar an die Sinnlichkeit gebunden ist, geräth sie, indem sie aus metaphysischen Principien, nach Anleitung der ins Unendliche gehenden reinen Sinnlichkeit, immer weiter schließt, zugleich aber, nach Anleitung des vereinigenden, ein Ganzes von Erfahrung schaffenden Verstandes, Totalität und Geschlossenheit der Reihen sucht, auf dasjenige was Kant ihre *Ideen* genannt hat.

Das nunmehr deutlicher bezeichnete Vermögen also, nichts andres aber, ist *die Vernunft*. Sie macht nicht allein die Wissenschaft möglich; sondern hat noch den ungleich größeren Werth, daß sie uns in den Stand setzt *unser Handeln nach Begriffen zu leiten* und nicht bloß nach *einzelnen Vorstellungen* wie die Thiere. Ein Handeln nach Begriffen folglich, ohne Rücksicht auf die zufällige Gegenwart einzelner Vorstellungen im Bewußtseyn, und daher unabhängig von dieser, heißt demnach *ein vernünftiges Handeln*. Die Möglichkeit eines solchen ist Bedingung der Freiheit, und das Thier, ohne Begriffe, ist ganz der Begierde oder dem Affekt, der es eben ergriffen hat, preisgegeben. Uns bleibt, wie auch die Gegenwart der Vorstellungen wechseln und unsern Willen sollicitiren mag, der *unveränderliche*[87]*Begriff*. Vernunft ist ferner auch, indem sie durch ihre Begriffe eine Uebersicht

des Ganzen des Lebens und seiner Begebenheiten möglich macht, Bedingung jenes Gleichmuths und jener Festigkeit mit denen die Unfälle und Widerwärtigkeiten des Lebens von einigen Menschen ertragen werden, die man praktische Philosophen zu
5 nennen pflegt, wiewohl über ihre Moralität durch jene Festigkeit nichts entschieden ist. Vernunft und Begriffe sind endlich Bedingungen alles Ueberlegten, Kombinirten, Prämeditirten, dadurch aller sogenannten großen Unternehmungen, auch aller großen Uebelthaten. In Rücksicht auf alle diese Beziehungen
10 auf unser Handeln mag nun die Vernunft *praktisch* genannt werden, keineswegs aber in der von Kant eingeführten und seitdem allgemein geltenden Bedeutung: worüber §. 58. eine nähere Erklärung folgt.

§. 34.

15 ## *Metaphysische Wahrheit.*

Die Bedingungen aller Erfahrung können Grund eines Urtheils seyn, das alsdann ein synthetisches Urtheil a priori ist. Auch ein solches Urtheil hat materiale Wahrheit und zwar *metaphysische*. Denn es ist durch eben das bestimmt, was die
20 Erfahrung selbst bestimmt: nämlich entweder durch die a priori von uns angeschauten Formen der reinen Sinnlichkeit, oder durch die a priori uns bewußten Kategorien des Ver-[88]standes. Solche Urtheile sind z. B. folgende: Zwei grade Linien schließen keinen Raum ein. — Nichts geschieht ohne Ursache. —
25 $3 \times 7 = 21$. — Zwischen Ruhe und Bewegung ist kein Mittelzustand. —

§. 35.

Metalogische Wahrheit.

Endlich können auch die Bedingungen alles Denkens Grund
30 eines Urtheils seyn, dessen Wahrheit alsdann eine solche ist, für die ich mich gezwungen sehe, einen neuen Ausdruck zusammenzusetzen: ich nenne sie *metalogische Wahrheit*. Solcher Urtheile giebt es aber nur vier, die man längst durch Induktion gefunden und Grundsätze alles Denkens genannt hat,
35 obwohl man sowohl über ihre Ausdrücke, als ihre Anzahl,

noch immer nicht ganz einig, wohl aber über das, was sie überhaupt bezeichnen sollen, vollkommen einverstanden ist. Sie sind folgende: 1) ein Subjekt ist gleich der Summe seiner Prädikate, oder a=a. 2) Keinem Subjekt kommt ein Prädikat zu, welches ihm widerspricht, oder a=—a=o. 3) Von jeden 5 zwei kontradiktorisch entgegengesetzten Prädikaten muß jedem Subjekt eines zukommen. 4) Die Wahrheit ist die Beziehung eines Urtheils auf etwas außer ihm. Dieses letztere ist eben der Satz vom zureichenden Grunde des Erkennens.

[89] Daß diese Urtheile der Ausdruck der Bedingungen 10 alles Denkens sind und daher diese zum Grunde haben, erkennen wir durch eine Reflexion, die ich eine Selbstuntersuchung der Vernunft nennen möchte. Indem sie nämlich vergebliche Versuche macht, diesen Gesetzen zuwider zu denken, erkennt sie solche als Bedingungen der Möglichkeit alles Denkens: eben 15 wie wir die dem Leibe möglichen Bewegungen auch nur, grade wie die Eigenschaften jedes andern Objekts, durch Versuche kennen lernen. Könnte das Subjekt sich selbst erkennen, so würden wir unmittelbar und nicht erst durch Versuche an Objekten, d. i. Vorstellungen, jene Gesetze erkennen. Mit den 20 Gründen der Urtheile von metaphysischer Wahrheit ist es in dieser Hinsicht eben so: auch sie kommen ins Bewußtseyn nicht unmittelbar, sondern zuerst in concreto, mittelst Objekten, d. h. Vorstellungen. Ueberhaupt ist zwischen den metaphysischen und metalogischen Wahrheiten eine große Aehnlichkeit und Be- 25 ziehung bemerkbar, die auf eine gemeinschaftliche Wurzel beider deutet. Den Satz vom zureichenden Grunde vorzüglich sehn wir hier als metalogische Wahrheit, nachdem er im vorigen Kapitel als metaphysische Wahrheit auftrat und im folgenden noch in einer andern Gestalt als metaphysische Wahrheit er- 30 scheinen wird. Daher eben bin ich in dieser Abhandlung bemüht, den Satz vom zureichenden Grunde als ein Urtheil aufzustellen, das einen vierfachen Grund [90] hat, nicht etwa vier verschiedene Gründe, die zufällig auf dasselbe Urtheil leiteten, sondern einen sich vierfach darstellenden Grund, den ich bildlich vierfache Wurzel 35 nenne. Die drei andern metalogischen Wahrheiten haben eine so große Aehnlichkeit mit einander, daß man bei ihrer Betrachtung beinah nothwendig auf das Bestreben geräth, einen

gemeinschaftlichen Ausdruck für sie zu suchen. Dagegen sind sie vom Satze des zureichenden Grundes sehr unterschieden. Wollte man für jene drei andern metalogischen Wahrheiten ein Analogon unter den metaphysischen suchen, so würde wohl 5 diese, daß die Substanz beharrt, zu wählen seyn.

Anmerk. Es ist zu bemerken, daß das Verhältniß des Erkenntnißgrundes zur Folge nur in dem Fall Stoff giebt zu einem hypothetischen Urtheil, wo der Grund ein Urtheil ist: was aber schon in dem Begriff eines hypothetischen Urtheils, daß es die Verknüpfung zweier Urtheile als Grund und Folge sey, liegt.

[91]

Sechstes Kapitel.

Ueber die dritte Klasse der Objekte für das Subjekt und die in ihr herrschende Gestaltung des Satzes vom zureichenden Grunde.

---

§. 36.

Erklärung dieser Klasse von Objekten.

Die dritte Klasse der Gegenstände für das Vorstellungsvermögen bildet der formale Theil der vollständigen Vorstellungen, nämlich die a priori gegebenen Anschauungen der Formen des äußern und innern Sinnes, des Raums und der Zeit.

Als reine Anschauungen sind sie für sich und abgesondert von den vollständigen Vorstellungen und den erst durch diese hinzukommenden Bestimmungen des voll- oder leerseyns, Gegenstände des Vorstellungsvermögens, da sogar reine Punkte und Linien gar nicht dargestellt, sondern nur a priori angeschaut werden können, wie auch die unendliche Ausdehnung und unendliche Theilbarkeit des Raumes und der Zeit allein Gegenstände der reinen Anschauung und der empirischen fremd sind. Dagegen sind die im Verstande liegenden Bedingungen der Gesammtvorstellung einer Erfahrung, [92] die Kategorien, nicht für sich und abgesondert Objekte des Vorstellungsvermögens, sondern nur in den Vorstellungen, deren Bedingung sie sind, also in concreto. Nur durch Abstraktion kann ein Begriff, d. h. eine Vorstellung von einer Vorstellung von ihnen erhalten werden, aber eine Vorstellung von ihnen ist unmöglich.

§. 37.

Satz vom Grunde des Seyns.

Raum und Zeit haben die Beschaffenheit, daß alle ihre Theile in einem Verhältniß zu einander stehn, in Hinsicht auf welches
5 jeder derselben durch einen anderen bestimmt und bedingt ist. Im Raum heißt dies Verhältniß Lage, in der Zeit Folge. Diese Verhältnisse sind eigenthümliche, von allen andern möglichen Verhältnissen unsrer Vorstellungen durchaus verschiedene, daher der Verstand sie nicht zu fassen vermag, sondern einzig
10 und allein die Anschauung: denn was oben und unten, rechts und links, hinten und vorn, was vor und nach sey, ist mit dem Verstande durchaus nicht einzusehn. Das Gesetz nun, nach welchem die Theile des Raums und der Zeit, in Absicht auf jene Verhältnisse, einander bestimmen, nenne ich den Satz vom zu-
15 reichenden Grunde des Seyns, principium rationis sufficientis essendi. Ein Beispiel von diesem Verhältniß ist schon im 14ten Paragraph gegeben, an der Verbindung zwischen den Seiten und den Winkeln ei-[93]nes Dreiecks, und daselbst gezeigt, daß dieses Verhältniß sowohl von dem zwischen Ursach
20 und Wirkung, als dem zwischen Erkenntnißgrund und Folge, ganz und gar verschieden ist, weshalb hier die Bedingung Grund des Seyns, ratio essendi genannt werden mag. Es versteht sich von selbst, daß die Einsicht in einen solchen Seynsgrund Erkenntnißgrund seyn kann, eben wie auch die Einsicht in das
25 Gesetz der Kausalität und seine Anwendung in einem bestimmten Fall Erkenntnißgrund der Wirkung ist, was aber keineswegs die gänzliche Verschiedenheit zwischen Grund des Seyns, des Werdens und des Erkennens aufhebt. Ich schreite nunmehr zur allgemeinen und abstrakten Aufstellung dieses Ge-
30 setzes.

§. 38.

Seynsgrund im Raume.

Im Raum ist durch die Lage jedes Theils desselben, wir wollen sagen einer gegebenen Linie, (von Flächen, Körpern,
35 Punkten, gilt ganz dasselbe) gegen irgend eine andre Linie, auch ihre von der ersten ganz verschiedene Lage gegen jede mögliche andre durchaus bestimmt, so daß die letztere Lage zur ersteren

im Verhältniß der Folge zum Grunde steht. Da die Lage der Linie gegen irgend eine der möglichen andern eben so ihre Lage gegen alle andern bestimmt, also auch die vorhin als bestimmt angenommene Lage gegen die erste, so ist [94] es einerlei, welche man zuerst als bestimmt und die andern be- 5 stimmend, d. h. als ratio und die andern als rationata betrachten will. Dies daher, weil im Raum keine Succession ist, da ja eben durch Vereinigung des Raumes mit der Zeit zur Gesammtvorstellung der Erfahrung die Vorstellung des Zugleichseyns entsteht. Bei dem Grunde des Seyns im Raum 10 herrscht also überall ein Analogon der Wechselwirkung: wovon das Ausführlichere bei Betrachtung der Reciprocation der Gründe §. 54. Weil nun jede Linie in Hinsicht auf ihre Lage sowohl bestimmt durch alle andern als sie bestimmend ist; so ist es nur Willkühr, wenn man irgend eine Linie bloß als 15 die andern bestimmend und nicht als bestimmt betrachtet, und die Lage jeder gegen irgend eine andre, läßt die Frage zu nach ihrer Lage gegen irgend eine dritte, vermöge welcher zweiten Lage die erste nothwendig so ist, wie sie ist. Daher ist auch in der Verkettung der Gründe des Seyns, wie in der 20 der Gründe des Werdens, gar kein Ende a parte priori zu finden, und, wegen der Unendlichkeit des Raums und der in ihm möglichen Linien, auch keines a parte posteriori. Alle möglichen relativen Räume sind Figuren, weil sie begränzt sind, und alle diese Figuren haben, wegen der gemeinschaft- 25 lichen Gränzen, ihren Seynsgrund eine in der andern. Die series rationum essendi im Raum geht also, wie die series rationum fiendi, in indefinitum und zwar nicht nur, wie jene, nach einer, sondern nach allen Richtungen.

[95] Ein Beweis von allen diesem ist unmöglich: denn es 30 sind Sätze, deren Wahrheit metaphysisch ist, indem sie ihren Grund unmittelbar in der a priori gegebenen Anschauung des Raums haben.

§. 39.

Seynsgrund in der Zeit. Arithmetik. 35

In der Zeit ist jeder Augenblick bedingt durch den vorigen. So einfach ist hier der Grund des Seyns, als Gesetz der Folge,

weil die Zeit nur Eine Dimension hat, daher keine Mannigfaltigkeit der Beziehungen in ihr seyn kann. Jeder Augenblick ist bedingt durch den vorigen; nur durch jenen kann man zu diesem gelangen; nur sofern jener war, verflossen ist, ist dieser. 5 Auf diesem Nexus der Theile der Zeit beruht alles Zählen, folglich die ganze Arithmetik. Jede Zahl setzt die vorhergehenden als Gründe ihres Seyns voraus: zur Zehn kann ich nur gelangen durch alle vorhergehenden, und bloß vermöge dieser Einsicht in den Seynsgrund weiß ich, daß wo 10 Zehn sind, auch Acht, Sechs, Vier sind.

§. 40.

Geometrie.

Eben so beruht auf dem Nexus der Lage der Theile des Raums die ganze Geometrie. Sie wäre demnach eine Ein- 15 sicht in jenen Nexus: da solche aber, wie [96] oben gesagt, nicht durch den Verstand möglich ist, sondern nur durch Anschauung, so müßte jeder geometrische Satz auf diese zurückgeführt werden, und der Beweis bestände bloß darin, daß man den Nexus, auf dessen Anschauung es ankommt, deutlich heraushöbe; weiter 20 könnte man nichts thun. Wir finden indessen die Behandlung der Geometrie ganz anders. Nur die zwölf Axiome Euklids läßt man auf bloßer Anschauung beruhen und sogar beruhen von diesen eigentlich nur das neunte, elfte und zwölfte auf einzelnen verschiedenen Anschauungen, alle die andern aber auf 25 der Einsicht, daß man in der Wissenschaft nicht, wie in der Erfahrung, es mit vollständigen Vorstellungen, die für sich neben einander bestehn und ins Unendliche verschieden seyn können, zu thun habe; sondern mit Begriffen, und in der Mathematik mit Normalanschauungen, d. h. Figuren und 30 Zahlen die für alle Erfahrung gesetzgebend sind und daher das vielumfassende des Begriffs mit der durchgängigen Bestimmtheit der einzelnen Vorstellung vereinigen. Denn obgleich sie, als wirkliche Vorstellungen, durchaus bestimmt sind und auf diese Weise für Allgemeinheit durch das Unbestimmtgelassene 35 keinen Raum geben; so sind sie doch allgemein, weil sie die

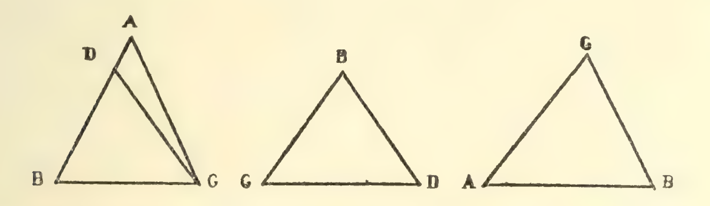
bloßen Formen aller Erscheinungen sind, und als solche von allen realen Objekten, denen eine solche Form zukommt, gelten. Daher von diesen Normalanschauungen, selbst in der Geo-[97]metrie, so gut als von den Begriffen, das gelten würde was Platon von seinen Ideen sagt, daß nämlich gar nicht zwei gleiche existiren können, weil solche nur Eine wären*). Dies würde, sage ich, auch von den Normalanschauungen in der Geometrie gelten, wären sie nicht, als allein räumliche Objekte, durch das bloße Nebeneinanderseyn, den Ort, unterschieden. Die bloße Einsicht nun, daß ein solcher Unterschied des Orts die übrige Identität nicht aufhebt, scheint mir alle jene Axiome ersetzen zu können und dem Wesen der Wissenschaft, deren Zweck es ist das Einzelne aus dem Allgemeinen zu erkennen, angemessener zu seyn, als die Aufstellung neun verschiedener Axiome die auf Einer Einsicht beruhen.

Von den Normalanschauungen in der Zeit aber, den Zahlen, gilt sogar kein solcher Unterschied des Nebeneinanderseyns, sondern schlechthin, wie von den Begriffen, die identitas indiscernibilium, und es giebt nur Eine Fünf und nur Eine Sieben. Auch [98] hier ließe sich ein Grund dafür finden daß $7+5=12$ nicht, wie Herder in der Metakritik meynt, ein identischer, sondern wie Kant so tiefsinnig entdeckt hat, ein synthetischer Satz a priori ist, der auf reiner Anschauung beruht. $12=12$ ist ein identischer Satz.

Auf die Anschauung beruft man also in der Geometrie sich eigentlich nur bei den Axiomen. Alle übrigen Lehrsätze werden demonstrirt, d. h. man giebt einen Erkenntnißgrund des Lehrsatzes an, welcher Jeden zwingt denselben als wahr anzunehmen: also man giebt einen logischen Grund des Urtheils, nicht den metaphysischen. (§§. 32 und 34.) Dieser aber, welcher

*) Die Platonischen Ideen lassen sich vielleicht beschreiben als Normalanschauungen, die nicht nur, wie die mathematischen, für das Formale, sondern auch für das Materiale der vollständigen Vorstellungen gültig wären: also vollständige Vorstellungen, die, als solche, durchgängig bestimmt wären, und doch zugleich, wie die Begriffe, Vieles unter sich befaßten; d. h. nach meiner §. 29. gegebenen Erklärung, Repräsentanten der Begriffe, die ihnen aber völlig adäquat wären.

der Grund des Seyns und nicht des Erkennens iſt, leuchtet nie ein als mittelſt der Anſchauung. Daher kommt es, daß man nach einer geometriſchen Demonſtration zwar die Ueberzeugung hat, daß der demonſtrirte Satz wahr ſey, keineswegs aber weiß, warum was er behauptet ſo iſt wie es iſt: d. h. man hat den Seynsgrund nicht, ſondern gewöhnlich iſt vielmehr erſt jetzt ein Verlangen nach dieſem entſtanden. Denn der Beweis durch Aufweiſung des Erkenntnißgrundes wirkt bloß Ueberführung (convictio), nicht Einſicht (cognitio): er wäre deswegen vielleicht richtiger elenchus als demonſtratio zu nennen. Daher kommt es, daß er gewöhnlich ein unangenehmes Gefühl hinterläßt, wie es der bemerkte Mangel an Einſicht überall giebt, und hier wird der Mangel der Erkenntniß, *warum* etwas [99] ſo ſey, erſt fühlbar durch die gegebene Gewißheit *daß* es ſo ſey. Dagegen gewährt der durch Anſchauung erkannte Seynsgrund eines geometriſchen Satzes Befriedigung, wie jede gewonnene Erkenntniß. Hat man dieſen, ſo ſtützt ſich die Ueberzeugung von der Wahrheit des Satzes allein auf ihn, keineswegs mehr auf den durch Demonſtration gegebenen Erkenntnißgrund. Z. B. den 6ten Satz des erſten Buchs Euklids: „Wenn in einem Dreieck zwei Winkel gleich ſind, ſind auch die ihnen gegenüberliegenden Seiten gleich“ beweiſt Euklid ſo: das Dreieck ſey ABG, worin der Winkel ABG, dem Winkel AGB gleich iſt;



ſo behaupte ich, daß auch die Seite AG der Seite AB gleich iſt.

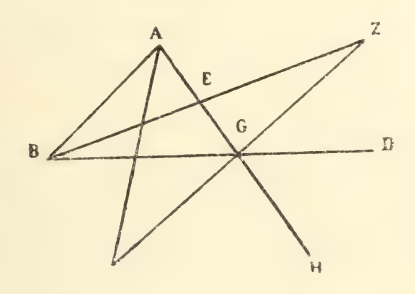
Denn iſt die Seite AG der Seite AB ungleich, ſo iſt eine davon größer. AB ſey größer. Man ſchneide von der größeren AB das Stück DB ab, das der kleinern AG gleich iſt, und ziehe DG. Weil nun (in den Dreiecken DBG, ABG) DB gleich AG und BG beiden gemeinſchaftlich iſt, ſo ſind

die zwei Seiten DB und BG den zwei Seiten AG und GB gleich, jede einzeln genommen, der Winkel DBG dem Winkel AGB, [100] und die Grundlinie DG der Grundlinie AB, und das Dreieck ABG dem Dreieck DGB, das größere dem kleineren, welches ungereimt ist. AB ist also AG nicht un- 5 gleich, folglich gleich.

In diesem Beweis haben wir nun einen Erkenntnißgrund von der Wahrheit des Lehrsatzes. Wer gründet aber seine Ueberzeugung von jener geometrischen Wahrheit auf diesem Beweis? und nicht vielmehr auf dem durch Anschauung er- 10 kannten Seynsgrund, vermöge welches, (durch eine Nothwendigkeit die sich weiter nicht demonstriren, sondern nur anschauen läßt,) wenn von den beiden Endpunkten einer Linie sich zwei andre gleich tief gegeneinander neigen, sie nur in einem Punkt, der von beiden jenen Endpunkten gleich weit entfernt ist, zu- 15 sammentreffen können, indem die entstehenden zwei Winkel eigentlich nur Einer sind, der bloß durch die entgegengesetzte Lage als zwei erscheint, weshalb kein Grund vorhanden ist aus dem die Linien näher dem Einen als dem andern Punkte sich begegnen sollten. 20

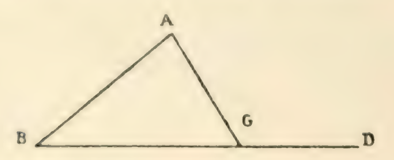
Durch Erkenntniß des Seynsgrundes sieht man die nothwendige Folge des Bedingten aus seiner Bedingung, hier der Gleichheit der Seiten aus der Gleichheit der Winkel, ein, ihre Verbindung: durch den Erkenntnißgrund aber bloß das Zusammendaseyn beider. Ja es ließe sich sogar behaupten, daß 25 man durch die gewöhnliche Methode der Beweise eigentlich nur überführt [101] wird daß beides in gegenwärtiger, zum Beispiel aufgestellter Figur zusammen da sey, keineswegs aber daß es immer zusammen da sey, von welcher Wahrheit, (da man die nothwendige Verknüpfung ja nicht zeigt) hier eine 30 bloß auf Induktion gegründete Ueberzeugung gegeben wird, indem bei jeder Figur die man macht es sich so findet. Freilich ist nur bei so einfachen Lehrsätzen als jener sechste Euklids der Seynsgrund so leicht in die Augen fallend: ich bin aber überzeugt daß bei jedem, auch dem verwickeltesten Lehrsatze, 35 derselbe aufzuweisen und die Gewißheit des Satzes auf eine solche einfache Anschauung zurückzuführen seyn muß: auch ist sich Jeder der Nothwendigkeit eines solchen Seynsgrundes für

jedes räumliche Verhältniß so gut als der Nothwendigkeit der Ursache für jede Veränderung a priori bewußt. Doch ist er bei komplicirten Lehrsätzen gewiß sehr schwer anzugeben und zu schwierigen geometrischen Untersuchungen hier nicht der Ort.
5 Ich will daher, bloß um noch deutlicher zu machen was ich meyne, einen nur wenig komplicirteren Satz, dessen Seynsgrund jedoch wenigstens nicht sogleich in die Augen fällt, auf selbigen zurückzuführen suchen. Ich gehe zehn Lehrsätze weiter, zum sechszehnten. „In jedem Dreieck, dessen eine Seite verlängert
10 worden, ist der äußere Winkel größer als jeder der beiden gegenüberstehenden innern." Euklids Beweis ist folgender:



[102] Das Dreieck sey ABG: man verlängere die Seite BG nach D, und ich behaupte daß der äußere Winkel AGD größer sey, als jeder der beiden innern gegenüberstehenden.
15 — Man halbire die Seite AG bei E, ziehe BE, verlängere sie bis Z und mache EZ gleich EB, verbinde ZG und verlängere AG bis H. — Da nun AE gleich EG und BE gleich EZ ist, so sind die zwei Seiten AE und EB gleich den zwei Seiten GE und EZ, jede einzeln genommen, und der
20 Winkel AEB gleich dem Winkel ZEG: denn es sind Scheitelwinkel. Mithin ist die Grundlinie AB gleich der Grundlinie ZG und das Dreieck ABE ist gleich dem Dreieck ZEG und die übrigen Winkel den übrigen Winkeln, folglich auch der Winkel BAE dem Winkel EGZ. Es ist aber EGD größer
25 als EGZ, folglich ist auch der Winkel AGD größer als der Winkel BAE. — Halbiret man auch BG, so wird auf ähnliche Art bewiesen daß auch der Winkel BGH, d. i. sein Scheitelwinkel AGD größer sey als ABG.

[103] Ich würde denselben Satz folgendermaaßen beweisen:



Damit Winkel B A G nur gleich komme, geschweige übertreffe, Winkel A G D, müßte (denn das eben heißt Gleichheit der Winkel) die Linie B A auf G A in derselben Richtung liegen wie B D, d. h. mit B D parallel seyn, d. h. nie mit B D zusammentreffen: sie muß aber (Seynsgrund) um ein Dreieck zu bilden auf B D treffen, also das Gegentheil dessen thun was erfordert wäre damit Winkel B A G nur die Größe von A G D erreichte.

Damit Winkel A B G nur gleich komme, geschweige übertreffe, Winkel A G D, müßte, (denn das eben heißt Gleichheit der Winkel), die Linie B A in derselben Richtung auf B D liegen wie A G, d. h. mit A G parallel seyn, d. h. nie mit A G zusammentreffen: sie muß aber, um ein Dreieck zu bilden, auf A G treffen, also das Gegentheil thun von dem was erfordert wäre, damit Winkel A B G nur die Größe von A G D erreichte.

Durch alles dieses habe ich keineswegs eine neue Methode mathematischer Demonstrationen vorschlagen, [104] auch eben so wenig meinen Beweis an die Stelle des Euklidischen setzen wollen, als wohin er seiner ganzen Natur nach und auch schon weil er den Begriff von Parallellinien voraussetzt, der im Euklid erst später vorkommt, nicht paßt: sondern ich habe nur zeigen wollen was Seynsgrund sey und wie er sich vom Erkenntnißgrunde unterscheide, indem dieser bloß convictio wirkt, welches etwas ganz andres ist als Einsicht in den Seynsgrund. Daß man aber in der Geometrie nur strebt convictio zu wirken, welche, wie gesagt, einen unangenehmen Eindruck macht, nicht aber Einsicht in den Grund des Seyns, die, wie jede Einsicht, befriedigt und erfreut; dies möchte nebst anderm ein Grund seyn, warum manche sonst vortreffliche Köpfe Abneigung gegen die Mathematik haben.

[105] ## Siebentes Kapitel.

Ueber die vierte Klasse der Objekte für das Subjekt und die in ihr herrschende Gestaltung des Satzes vom zureichenden Grunde.

---

§. 41.

Allgemeine Erklärung.

Die letzte unsrer Betrachtung noch übrige Klasse der Gegenstände des Vorstellungsvermögens begreift nur ein Objekt, 5 nämlich das unmittelbare Objekt des innern Sinnes, das Subjekt des Willens, welches für das erkennende Subjekt Objekt ist und zwar nur dem innern Sinn gegeben, daher es allein in der Zeit, nicht im Raum, erscheint, und auch da noch, wie wir sehn werden, mit einer bedeutenden Einschränkung.

10 ### §. 42.

Subjekt des Erkennens und Objekt.

Erkannt wird das Subjekt nur als ein Wollendes, eine Spontaneität, nicht aber als ein Erkennendes. Denn das vorstellende Ich, das Subjekt des Erkennens, kann, da 15 es als nothwendiges Korrelat aller Vorstellungen Bedingung derselben ist, nie selbst Vorstellung oder Objekt werden. Daher [106] ist das Erkennen des Erkennens unmöglich: was sich auch auf folgende Weise erläutern läßt. Jede Erkenntniß giebt bei ihrem Entstehn einen synthetischen Satz, sey es a priori 20 oder a posteriori. Der Satz: „Ich erkenne," ist aber ein analytischer, weil das Erkennen ein vom Ich, d. h. dem Subjekt des Erkennens und Urtheilens, unabtrennbares

und mit ihm allemal schon gesetztes Prädikat ist. Und zwar
ist das Subjekt jenes analytischen Satzes nicht durch Syn-
thesis entstanden, sondern ein im strengsten Sinn ursprünglich,
als Bedingung aller Vorstellungen gegebenes. Subjektseyn heißt
weiter nichts als Erkennen, wie Objektseyn nichts weiter als 5
Erkanntwerden. Das Erkennen kann also nicht erkannt werden,
weil dazu erfordert würde, daß das Subjekt sich vom Er-
kennen trennte und nun doch das Erkennen erkennte, was un-
möglich ist, nicht nur weil es sich widerspricht, sondern weil
das ganze Wesen des Subjekts, als eines solchen, das Erkennen 10
ist, von dem es sich also nicht als getrennt denken läßt.

Auf den Einwand: „ich erkenne nicht nur, sondern ich
weiß doch auch, daß ich erkenne," würde ich antworten: Dein
Wissen von deinem Erkennen ist von deinem Erkennen nur im
Ausdruck unterschieden. „Ich weiß, daß ich erkenne," sagt nicht 15
mehr, als „Ich erkenne," und dieses, so ohne weitere Bestimmung,
sagt nicht mehr, als „Ich." Wenn dein Erkennen und dein
107| Wissen von diesem Erkennen zweierlei sind, so versuche
nur ein Mal jedes für sich allein zu haben, jetzt zu erkennen,
ohne darum zu wissen, und jetzt wieder bloß vom Erkennen 20
zu wissen, ohne daß dies Wissen zugleich das Erkennen sey.
Freilich läßt sich von allem besonderen Erkennen abstrahiren
und so zu dem Satz „Ich erkenne" gelangen, welches die letzte
uns mögliche Abstraktion ist, aber identisch mit dem Satz „für
mich sind Objekte" und dieser identisch mit dem „Ich bin Sub- 25
jekt," welcher nicht mehr enthält als das bloße „Ich."

Nun könnte man aber fragen, woher uns, wenn das Sub-
jekt nicht erkannt wird, seine verschiedenen Erkenntnißkräfte, Sinn-
lichkeit, Verstand, Vernunft, bekannt seyen. — Diese sind uns
nicht dadurch bekannt, daß das Erkennen Objekt für uns ge- 30
worden ist, sonst würden über selbige nicht so viele widersprechende
Urtheile vorhanden seyn, vielmehr sind sie erschlossen, oder
richtiger: sie sind allgemeine Ausdrücke für die aufgestellten
Klassen der Vorstellungen, die man zu jeder Zeit, eben in
jenen Erkenntnißkräften, mehr oder weniger bestimmt unter- 35
schied. Aber sie sind mit Rücksicht auf das als Bedingung
nothwendige Korrelat jener Vorstellungen, das Subjekt, von
ihnen abstrahirt, verhalten sich folglich zu den Klassen der

Vorstellungen grade so, wie das Subjekt überhaupt zum Objekt überhaupt. Wie mit dem Subjekt sofort auch das Objekt gesetzt ist (da sogar das Wort sonst ohne Bedeutung ist) und auf [108] gleiche Weise mit dem Objekt das Subjekt, und also Subjektseyn grade so viel bedeutet als ein Objekt haben und Objektseyn so viel, als vom Subjekt erkannt werden: genau eben so nun ist auch mit einem *auf irgend eine Weise bestimmten* Objekt sofort auch das Subjekt als *auf eben solche Weise erkennend* gesetzt. Demnach ist es ganz einerlei, ob ich sage: Die Objekte haben solche und solche ihnen anhängende und eigenthümliche Bestimmungen; oder: das Subjekt erkennt auf solche und solche Weisen: einerlei ob ich sage: die Objekte sind in solche Klassen zu theilen; oder: dem Subjekt sind solche unterschiedne Erkenntnißkräfte eigen. Sollte die von der Naturphilosophie behauptete Identität des Subjektiven und Objektiven nichts als diese Einerleiheit bedeuten, so stimme ich ihr vollkommen bei, zweifle jedoch, daß sie nur dieses meyne, weil, um zu diesem zu gelangen, keine intellektuale Anschauung, sondern nur ein bloßes Besinnen nöthig ist. Will man also Zwei, davon Eines ohne das andre gar nicht gedacht werden kann, deswegen Eins nennen; so werde ich nicht dagegen streiten, denn re intellecta in verbis simus faciles, obwohl ich nichts als eine nothwendige Beziehung anerkenne, welche jedoch zugleich das einzige Prädikat der beiden Bezogenen ist. In eben solchem Verhältniß stehn aber auch andre Dinge, z. B. Ursach und Wirkung, Vater und Sohn, Bruder und Schwester, die, *als* [109] *solche*, nur zusammengedacht werden können, eines nur durch das andre Bedeutung haben und außerdem keine, die man aber nicht deshalb Eins, sondern Zwei nennt, wiewohl anzumerken ist, daß diese, wenn in concreto gegeben, immer noch auch andre Prädikate haben. Ob man nun sagt: Sinnlichkeit und Verstand sind nicht mehr; oder: die Welt hat ein Ende, — ist Eins. Ob man sagt: es giebt keine Begriffe; oder: die Vernunft ist weg und es giebt nur noch Thiere — ist Eins.

Es ist sehr bemerkenswerth, daß das Verkennen dieses so eben auseinandergesetzten Verhältnisses Anlaß zweier großer und vielleicht noch nicht ganz aufgelöster Streitigkeiten gewesen

ist, die eben nur durch die Einsicht in dasselbe befriedigend geschlichtet werden können. Erstlich nämlich des Streits der alten Dogmatik mit den Kantianern, oder der Ontologie und Metaphysik mit der transscendentalen Aesthetik und transscendentalen Logik, welcher auf dem Verkennen jenes Verhältnisses bei Be- 5 trachtung der ersten und dritten der von mir aufgestellten Klassen der Vorstellungen beruht. Und zweitens, im langen Mittelalter, des Streites der Realisten und Nominalisten, welcher auf dem Verkennen jenes Verhältnisses in Beziehung auf die zweite unsrer Klassen der Vorstellungen beruhte. 10

Wenn man alle Arten und Bestimmungen des Objektseyns, folglich zugleich auch die des Erken-[110]nens oder Subjektseyns wegdenkt, — ich sage nicht: wenn man davon abstrahirt; dies wäre ein Wegdenken ihres Unterschiedes und gäbe die allgemeinen Begriffe Objekt und Sub- 15 jekt: — sondern, wenn man sie wegdenkt, d. h. Objekt und Subjekt ohne sie denkt (ein Gedanke, mit dem es eigentlich nicht zur Vollendung, sondern nur zum Versuch kommt); so fallen einerseits alle bestimmten Erkenntnißkräfte weg, andrerseits alle bestimmten Klassen der Vorstellungen. Es findet sich 20 aber, daß dennoch von beiden Seiten etwas übrig bleibt — ein x und ein y. Es findet nämlich sich etwas, das nicht Zeit, nicht Raum, nicht der sie verbindende Verstand, noch weniger die schon jene und ihre Verbindungen voraussetzende Vernunft ist; sondern auf jeder Seite etwas, das in unserm Umriß 25 der Analysis der Erfahrung vorausgesetzt wurde: es findet sich nämlich, als die Wahrnehmbarkeit aller jener Formen, auf der Seite der Objekte — die Materie; und als das Wahrnehmende derselben auf der andern Seite — das erkennende Subjekt ohne irgend weitere Bestimmung der Art 30 seines Erkennens. Dieser Gedanke kommt, wie gesagt, nicht vollkommen zu Stande, weil mit der Materie immer schon der Raum und mit dem erkennenden Subjekt immer die Zeit gedacht wird. Diese Zwei nun sind x und y, weil das Eine gleichsam zu dunkel, das Andre zu hell ist, um erkannt zu 35 werden. Soviel aber wird of-[111]fenbar, daß unsre Untersuchung in keinem Ding an sich erstarrt, daß nämlich auch diese beiden, ganz wie jene ihre jetzt weggedachten Be-

stimmungen und Formen, nur in Beziehung auf einander gedacht werden können, nur da Bedeutung haben, außerdem aber verschwinden. Will man sie deshalb Eins nennen, so gebe ich es mit der oben beigefügten Auslegung und Bestimmung zu. Eine intellektuale Anschauung der absoluten Identität beider aber, die sie unter die Kategorie der Einheit bringt, hätte den Vortheil, statt zweier unbekannter Größen nur Eine übrig zu lassen. Ohne solche Anschauung indessen und zudem mit Ausschließung der Anwendung der Kategorie der Einheit, wie aller Kategorien, auf das was kein Objekt ist, haben wir hier das auf seine ursprüngliche Nacktheit zurückgeführte, nur noch unvollkommen aufzufassende und unsrer Bestrebung es zu fixiren sich entziehende Phänomen des als Subjekt und Objekt erscheinenden Bewußtseyns. Die Frage nach dem Warum dieser Erscheinung überhaupt, fertigen wir vorläufig mit der Antwort ab, daß der Satz vom zureichenden Grunde und folglich auch diese nur durch ihn autorisirte Frage, schon Subjekt und Objekt, ja sogar ihre Formen und Gesetze, voraussetzt. Doch will mir ahnden, daß aus einem ganz anderen Theil der Philosophie, als der, zu welchem gegenwärtige Abhandlung gehört, nicht sowohl eine Antwort auf diese Frage, als vielmehr et-[112]was, das die Frage überflüssig macht und auf eine ganz andre Weise beschwichtigt, uns kommen könnte.

Kurz vorher sahen wir, welche Streitigkeiten das Verkennen des wahren Verhältnisses zwischen dem durch Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft bestimmten Subjekt und dem ihm unter diesen Bestimmungen entsprechenden Objekt hervorgebracht hatte. Eben so nun ist das Verkennen des so eben aufgezeigten Verhältnisses zwischen Subjekt und Objekt ohne alle Bestimmungen, der Erzeuger des Idealismus und Realismus, deren einer ein Subjekt ohne Objekt, der andre ein Objekt ohne Subjekt zu denken sich einbildet.

§. 43.

Subjekt des Wollens.

Das Subjekt des Erkennens kann also, wie wir gesehn, nie erkannt, nie Objekt, Vorstellung, werden. Denn „*Ich erkenne*“ *ist ein analytischer Satz*. Dagegen ist „*Ich will*“

ein synthetischer Satz und zwar a posteriori, durch Erfahrung, hier durch innere, (d. h. allein in der Zeit) gegeben. Er ist jedoch in jedem Bewußtseyn höchst wahrscheinlich der älteste aller Erfahrungssätze, derjenige, mit dem das Erkennen anhebt. In sofern wäre also das Subjekt des Wollens für 5 uns ein Objekt.

Die Identität aber des Subjekts des Wollens mit dem erkennenden Subjekt, vermöge welcher (und [113] zwar nothwendig) das Wort „Ich" beide einschließt und bezeichnet, ist schlechthin unbegreiflich. Denn nur die Verhältnisse der Ob- 10 jekte sind begreiflich und unter diesen können zwei nur insofern Eins seyn als sie Theile eines Ganzen sind. Hier aber, wo vom Subjekt die Rede ist, gelten die Regeln für das Erkennen der Objekte nicht mehr, und eine wirkliche Identität des Erkennenden mit dem als wollend Erkannten, also des Subjekts 15 mit dem Objekt, ist unmittelbar gegeben. Wer aber das Unbegreifliche dieser Identität sich recht vergegenwärtigt, wird sie mit mir das Wunder *κατ' εξοχην* nennen.

§. 44.

Das Wollen. 20

Eben weil nun das Subjekt des Wollens dem innern Sinn unmittelbar gegeben ist, läßt sich nicht weiter definiren oder beschreiben was Wollen sey. Denn obgleich man im Wollen Einiges aufzeigen könnte was es mit andern Zuständen gemein hat, z. B. Veränderung und Kausalität, die daher aus jenen 25 andern Zuständen schon bekannt sind und durch die das Wollen insofern gedacht werden könnte, so kommt doch das Wesentliche des Wollens sonst nirgends wieder vor und kann daher unter keinen andern Begriff subsumirt werden. Deshalb darf man, und muß sogar, als bekannt voraussetzen was Wollen sey. 30 Nur einige mit [114] ihm verwandte, aber nicht zu verwechselnde Zustände wollen wir zur bessern Unterscheidung anführen.

Handeln ist nicht Wollen, sondern Wirkung des kausal gewordenen Wollens. Die äußern Bedingungen zu diesem kausal werden heißen das Können. Wunsch heißt das Wollen so 35 lang es nicht kausal wird, weil entweder äußere Bedingungen

oder ein andres Wollen desselben Subjekts ihm entgegensteht. Von mehreren sich entgegenstehenden Wünschen nennt man den der kausal wird, im Gegensatz der andern, Wollen κατ' εξοχην, und den Akt durch welchen ihm Kausalität, wenn auch nicht sofort κατ' εντελεχειαν, doch κατα δυναμιν ertheilt wird, den *Entschluß*. Die dem zum Wollen erhobenen Wunsche entgegenstehenden bleiben Wünsche. Sind sie moralischer als jener, so pflegt man sie *fromme Wünsche* zu nennen: welches den Tadel ausdrückt, daß Wunsch geblieben was hätte Wollen werden und Wollen geworden was hätte Wunsch bleiben sollen.

§. 45.

Gesetz der Motivation.

Daß das Wollen a parte posteriori unter dem Gesetz der Kausalität stehe, indem es ursächlich auf die realen Objekte wirkt, unter denen das unmittelbare Objekt des Erkennens, der Leib, auch unmittelbares Objekt des Wollens ist, ist Thatsache. Aber unter welchem Gesetz steht das Wollen a parte priori? Folgt [115] es aus einem vorhergehenden Zustande, nach einer Regel, nothwendig? oder ist es ein Vermögen eine Reihe von Zuständen von selbst anzufangen? Dies ist der alte Streit über die Freiheit.

Bei jedem wahrgenommenen Entschluß, sowohl Anderer als unsrer selbst, halten wir uns berechtigt zu fragen Warum? d. h. wir setzen als nothwendig voraus es sey ihm etwas vorhergegangen daraus es erfolgt ist. Jedoch haben wir bei allen unsern Handlungen das lebendigste, uns sogar oft lästige Bewußtseyn, daß ein gefaßter Entschluß aus keinem Zustand von Vorstellungen aus den drei angeführten Klassen nothwendig erfolgen mußte, sondern daß er, wenn auch nicht als Wunsch, wenigstens als Entschluß, nur vom Subjekt des Wollens selbst unmittelbar abhieng: von diesem, dem Subjekt des Wollens, ist jedoch nur das Wollen selbst, nicht aber sein dem Wollen vorhergehender Zustand, wahrnehmbar. Wir sehn hier also, daß für den Willen das Gesetz der Kausalität nicht gilt, da nach diesem jeder Zustand nothwendig und jederzeit aus einem vorhergehenden erfolgt; daß aber, weil wir dennoch von jedem

eignen sowohl als fremden Entschluß einen zureichenden Grund nothwendig voraussetzen, hier eine eigne Gestaltung des Satzes vom zureichenden Grund herrschen müsse, den ich den Satz vom zureichenden Grunde des Handelns, principium rationis sufficientis agendi, kürzer, Gesetz [116] der Motivation, und den durch dasselbe vorausgesetzten Grund das Motiv nenne. 5

§. 46.

Motiv, Entschluß, empirischer und intelligibler Karakter. 10

Sollen wir das Motiv eines Entschlusses angeben, so geben wir Zustände von Vorstellungen an, entweder von den vollständigen das Ganze der Erfahrung ausmachenden Vorstellungen, wo ein Verhältniß von Objekten zu einander das Motiv seyn soll, oder von Verkettungen der Urtheile, die aber zuletzt 15 eine Beziehung auf jene realen Objekte, d. h. materiale Wahrheit haben müssen, wenn sie ein Motiv abgeben sollen.*) In diesen Verknüpfungen hat der Irrthum [117] Herrschaft, dessen Vermeidung die Klugheit ist. Da diese in ungleichem Maaße ausgetheilt ist, so kommt es daß derselbe Zustand realer Ob- 20 jekte sehr verschiedene Urtheile folglich verschiedene Motive giebt. Aber abgesehn hievon, sind wir uns nach jeder Darlegung von Motiven ihrer Unzulänglichkeit bewußt: sie motiviren höch-

*) Rücksicht auf die Moralität der Handlungen ändert hieran nichts. Denn die moralische Maxime der sie angehören ist nicht Motiv, sondern allgemeiner Ausdruck für gewisse Klassen von Motiven. Wenn Arnold von Winkelried die feindlichen Speere umarmt, so ist das Motiv dieser Handlung die Noth seines Vaterlandes, die er abwenden will. Die Maxime seine eigne Wohlfahrt nicht der allgemeinen, oder der Andrer überhaupt vorzuziehn, die keineswegs so in abstracto dem Handelnden bekannt zu seyn braucht, ist nur ein Ausdruck für eine gemeinschaftliche Beschaffenheit vieler Motive, in Bezug auf welche das Subjekt das sich durch Motive von dieser Beschaffenheit bestimmen läßt, gut genannt wird. — Wer ein anvertrautes Depositum zurückbehält, hat zum Motiv die Einsicht, daß Reichthum seine Wohlfahrt befördert. Die Maxime, seine Wohlfahrt auf jede Weise zu befördern, ist nur ein Ausdruck für die gemeinschaftliche Beschaffenheit vieler Motive. Das Subjekt, dessen Handlungen aus Motiven erfolgen die diesen Karakter tragen, wird böse genannt. Die Maxime braucht ihm dazu keineswegs in abstracto bewußt zu seyn.

stens das Wünschen, nicht aber den Entschluß, welcher der eigentliche Willensakt ist. Wir müssen daher den Entschluß entweder als etwas ganz Unbedingtes, keiner Regel Unterworfenes ansehn, oder einen Zustand des Subjekts des Wollens als nothwendige Bedingung zum Entschluß voraussetzen, den wir doch nie wahrnehmen können, da das Subjekt des Wollens eben nur als wollend (d. h. in den einzelnen Willensakten) erkannt wird, nicht aber in irgend einem diesem vorhergehenden Zustand.*) Denn der Wunsch geht zwar dem Entschluß vorher, ist aber selbst schon ein Wollen, und daß man sagt, von zwei sich entgegenstehenden Wünschen werde der stärkste durch einen Entschluß zum Wollen, erklärt nichts: denn eben warum das wollende Subjekt dieses oder jenes so stark [118] wünscht, ist es, was entweder als ganz regellos oder als aus einem Zustand des Subjekts des Wollens hervorgehend betrachtet werden muß: dieser Zustand aber ist nicht wahrnehmbar, nicht Objekt des innern Sinns, also nichts in der Zeit. Schon der Entschluß füllt keine Zeit, eben wie die Gegenwart: wie diese zum Subjekt des Erkennens, so scheint sich jener zu dem des Wollens zu verhalten und der Berührungspunkt des außer der Zeit liegenden unerkennbaren Subjekts des Willens mit den in der Zeit liegenden Motiven zu seyn; so wie wir die Gegenwart oben als den Berührungspunkt des außer der Zeit liegenden unerkennbaren Subjekts des Erkennens mit den die Zeit füllenden Objekten ansahen. Zur Annahme eines beharrlichen Zustandes des Subjekts des Willens, aus dem seine Entschlüsse mit Nothwendigkeit folgen, leitet uns die Bemerkung, daß unter gleichen aufweisbaren Motiven, abgesehn von den Modifikationen durch verschiedene Grade der Klugheit, der Eine so, der Andre anders handelt, derselbe aber, unter ganz gleichen Umständen, auf ganz gleiche Weise, also gleichsam nach Maximen, wenn auch diese nicht in abstrakten Sätzen seiner Vernunft bewußt sind, und er sogar das lebendigste Bewußtseyn hat, daß er auf ganz andre Weise handeln könnte, wenn er nur wollte, d. h. daß sein Wille durch nichts

*) Mit dieser Einschränkung ist es also zu verstehn wenn oben das Subjekt des Wollens als Objekt des innern Sinns aufgestellt ist.

Fremdes bestimmt ist und hier also von keinem *Können* die Rede ist, sondern nur von [119] einem Wollen, welches seiner Natur nach im höchsten Grade frey, ja das innerste von allem Andern unabhängige Wesen des Menschen selbst ist. Die so *bemerkte* Handlungsweise ist der *empirische Karakter* eines *Jeden*: er ist allein aus den Handlungen des Individuums zusammenzusetzen und zu erschließen, nicht aber für das Individuum selbst unmittelbar Objekt des innern Sinnes. Da diese Aeußerungen des empirischen Karakters zerstückelt sind, aber auf Einheit und Unveränderlichkeit desselben deuten, muß er als Erscheinung eines gar nicht erkennbaren, außer der Zeit liegenden gleichsam permanenten Zustandes des Subjekts des Willens gedacht werden. Ich sage *gleichsam* permanenten Zustandes, denn *Zustand* und *permanent* sind nur in der Zeit, aber für das Außerzeitliche ist kein Ausdruck möglich. Vielleicht bezeichne ich das Gemeinte besser, obwohl auch bildlich, wenn ich es einen außer der Zeit liegenden universalen Willensakt nenne, von dem alle in der Zeit vorkommenden Akte nur das Heraustreten, die Erscheinung sind. Kant hat dieses den *intelligiblen Karakter* genannt (vielleicht hieße es richtiger der inintelligible) und von dem Unterschied zwischen ihm und dem *empirischen*, wie auch vom ganzen Verhältniß der Freiheit zur Natur, in der Kritik der reinen Vernunft pp. 560—586, eine Auseinandersetzung gegeben, die ich für ein unvergleichliches, höchst bewundrungswerthes Meisterstück [120] des menschlichen Tiefsinns halte. Schelling hat im ersten Bande seiner Schriften, pp. 465—473 eine sehr schätzbare erläuternde Darstellung davon gegeben. Auf jene Werke mich berufend, habe ich hier, wie überhaupt in dieser ganzen Abhandlung, keine Wiederholung des anderswo schon Gesagten geben wollen, sondern nur soviel nothwendig war und von der Seite die unsern gegenwärtigen Zweck angeht, den Gegenstand berührt. Es ist überhaupt meine Absicht, von dieser philosophischen Monographie alles Fremdartige und namentlich alles Ethische und Aesthetische auszuschließen, da es, als keine neue Klasse von Objekten gebend, nicht, wie so manches Andre, durch jene unsre Eintheilung nothwendig herbeigezogen wird und die Betrachtung desselben eine Schrift füllen würde, die

eben so sehr an Umfang als an Gehalt gegenwärtige Abhandlung übertreffen, auch sehr verschieden von ihr lauten, obwohl in völliger Uebereinstimmung mit ihr seyn müßte.

Wäre der empirische Karakter eines Menschen vollkommen bekannt, so würde aus den Umständen in denen er sich befindet, als den Motiven zu seinen Handlungen, sein Handeln, als etwas nach einer Regel daraus Folgendes sich vorhersagen lassen, so gut als aus der Kenntniß der Ursache die Wirkung. Jedoch würde dabei noch wegen des Unterschiedes zwischen dem wie die Umstände dieses Menschen im Zusammenhang der [121] uns allen gemeinschaftlichen Totalvorstellung einer Erfahrung, d. h. objektiv, sind, und den Urtheilen die er nach Maaßgabe der Schärfe seines Verstandes darüber fällt und zusammensetzt, immer noch eine bedeutende *Korrektion* nöthig seyn. Nun ist aber eine vollkommene Kenntniß, sowohl des empirischen Karakters, als der anzuwendenden Korrektion, unmöglich, weil uns beide nicht als Objekte gegeben sind, sondern wir sie nur aus einer immer beschränkten Anzahl von Fällen zusammensetzen und eine vollständige Kenntniß selbst von diesen Fällen unmöglich ist, weil wir nie alle früheren und gleichzeitigen Eindrücke, die der Mensch erhalten und die bei dem Entschluß seine Neigung und bei der Ueberlegung sein Urtheil modifiziren, wissen können. Bis zu einem gewissen Grad ist indessen eine solche Kenntniß allerdings möglich, sogar oft wirklich und Weltleuten von großem Nutzen. Die Anleitung dazu in letzterer Absicht giebt die pragmatische, im Allgemeinen aber die empirische Psychologie. Der empirische Karakter der Thiere ist viel besser zu ergründen, da jede Species nur Einen hat, der sich in jedem Individuo eben so deutlich und mit eben so geringen Abweichungen darstellt, als der Typus der äußern Beschaffenheit der Species. Daher läßt sich der empirische Karakter der Species sehr gut aus Erfahrungen, die an verschiedenen Individuen gemacht sind, zusammensetzen, und wie in jedem bestimmten Fall ein Hund, eine Katze, ein [122] Affe handeln werde, weiß Jemand, der mehrere Individuen der Species aufmerksam beobachtet hat, sehr wohl vorherzusagen. Bei unvollkommneren Thiergattungen noch besser und mit einem hohen Grad von Gewißheit. Die Bewegungen der Infusions-

thierchen sollen sogar nur in bestimmten mathematischen Figuren geschehn. Beim Menschengeschlecht giebt solche Beobachtung der ganzen Species zwar was man Menschenkenntniß nennt (d. i. eine nicht systematische empirisch-pragmatische Psychologie), deren Regeln jedoch nimmermehr Gewißheit haben, wegen des deutlich 5 hervortretenden individuellen Karakters, welcher ein Phänomen der durch Vernunft bedingten Freiheit und wie diese dem Menschen eigenthümlich ist. Auch wird aus dem hier Bemerkten der Unterschied deutlich, der zwischen einem Schauspiele oder Romane und der Aesopischen Fabel oder dem Reineke Fuchs ist. Ebenfalls warum 10 in diesem letzteren die Eigennamen mit denen der Species zusammenfallen oder vielmehr nur noch ein pleonastischer Zusatz zu jenen sind: Nobel der Löwe, Isegrimm der Wolf, Braun der Bär. Endlich warum Individualphysionomie allein der Mensch hat, die Thiere bloß Specialphysionomie, obgleich das Gesicht 15 des einen Individuums von dem des andern, eben wie ihre Pfoten, zufällige Verschiedenheiten haben kann.

Das Motiv ist also dem empirischen Karakter zureichender Grund des Handelns. Doch sind die Um-[123]stände, welche eben Motive zum Handeln werden, nicht Ursache dieses als 20 ihrer Wirkung, weil die Handlung nicht aus ihnen, sondern aus dem von ihnen sollicitirten empirischen Karakter erfolgt, welcher selbst nichts unmittelbar Wahrnehmbares, sondern eben nur wieder aus den Handlungen zu Erschließendes und unvollkommen Zusammenzusetzendes ist. 25

Das Gesetz der Kausalität läßt sich, in einer Hinsicht, dem optischen Gesetz vergleichen, nach welchem der Lichtstrahl auf farbenlose durchsichtige Körper mit parallelen Flächen und auf farbenlose Spiegel wirkt: er wird specifisch unverändert durchgelassen oder zurückgeworfen, wie er vorher war, ist er 30 auch nachher, und aus der ersteren Beschaffenheit läßt sich die letztere vorhersagen. Das Gesetz der Motivation aber gleicht demjenigen, nach welchem der Lichtstrahl auf gefärbte Körper wirkt: da wirft denselben Lichtstrahl dieser roth, jener grün, ein dritter, der schwarz ist, gar nicht zurück, und wie ihn jeder 35 Körper zurückwerfen werde, läßt sich nicht aus der übrigen Kenntniß des Körpers, noch aus der des Lichts, zum voraus sagen, sondern erst nach dem wahrgenommenen Zusammentreffen

beider erkennen. So wie er ihn aber Ein Mal zurückgeworfen hat, wirft er ihn auch alle Mal zurück, weil es nur Eine Art des Lichts giebt. Gäbe es nun aber viele specifisch verschiedene Arten des Lichts, so könnte derselbe Körper das eine gelb, 5 das andre roth zurückwerfen [124] und so schwer es dann seyn würde, die Farbe des Körpers zu bestimmen, so schwer ist es, den empirischen Karakter eines Menschen zu erkennen, weil er unter vielerlei sehr verschiedenen Einwirkungen erscheint, unter dieser so, unter einer andern anders handelt, obwohl unter 10 derselben immer auf gleiche Weise. Daß aber in die Farbenkugel der empirischen Karaktere überhaupt so tiefe Blicke möglich sind, daß sie, aller Erklärung unerreichbar, auf eine unmittelbare Einsicht in den intelligiblen Karakter deuten, sehn wir an den großen Dichtern, zumal an Shakspeare.

15 Bei den bisher dargestellten Gestaltungen des Satzes vom zureichenden Grunde, war mit der Kenntniß des Grundes, als solchen, auch die des Begründeten allezeit gegeben und ließ ein sicheres hypothetisches Urtheil zu. Bei gegenwärtiger aber nicht mehr: Motive können wir wissen, aber das folgen- 20 werdende Handeln des Subjekts wissen wir damit nicht. Denn jedes hat einen eignen empirischen Karakter und auch von dem des einzelnen ist keine vollständige Kenntniß möglich. Daß hier die, bei den andern Gestaltungen des Satzes vom zureichenden Grunde geltende, Regelmäßigkeit aufhört, kommt daher, 25 daß wir dort in der Welt der Gesetzmäßigkeit blieben, hier aber an eine ganz andre, an das Gebiet der Freiheit, stoßen. Vergleiche ich meine Darstellung der drei ersten Gestaltungen unsres Satzes mit Bildern, die ich aus einer Laterna magika an die [125] Wand geworfen und vorübergeführt hätte; so ist jetzt, 30 bei der vierten, eine Luke aufgegangen, durch welche ein Licht einfällt, vor dem meine Bilder theils verschwinden, theils unzusammenhängend, undeutlich und verworren werden.

§. 47.

Kausalität des Willens auf das Erkennen.

35 Der Wille hat Kausalität nicht nur auf das unmittelbare Objekt und so auf die Außenwelt, sondern auch auf das erkennende Subjekt: nämlich er kann es nöthigen Vorstellungen,

die demselben ein Mal gegenwärtig gewesen, zu wiederholen, überhaupt die Aufmerksamkeit auf dieses oder jenes zu richten und eine beliebige Gedankenreihe hervorzurufen. Besonders sind die schon oben erwähnten Phantasmata Wiederholungen der durch das unmittelbare Objekt vermittelten Gegenwart der Vorstellungen, ohne solche Vermittelung: sie gehören also nicht wie jene zum Ganzen der Erfahrung, sind folglich dem in dieser herrschenden Gesetz der Kausalität nicht unterworfen, sondern dem der Willensäußerungen, dem Gesetz der Motivation, und dies auch dann, wann wir die Willensäußerung nicht wahrnehmen, sondern nur ihre unmittelbar erfolgende Wirkung, wo es uns dann scheint, als sey Etwas ohne allen Zusammenhang mit einem andern in unser Bewußtseyn gekommen: daß dies aber nicht geschehn könne, ist eben, wie oben gesagt, die Wurzel des Satzes vom [126] zureichenden Grunde. Jedes unsrer Phantasie sich plötzlich darstellende Bild, auch jedes Urtheil, das nicht auf seinen vorher gegenwärtig gewesenen Grund folgt, muß durch einen Willensakt hervorgerufen seyn, der ein Motiv hat, obwohl das Motiv, weil es geringfügig, und der Willensakt, weil seine Erfüllung so leicht ist, daß sie mit ihm zugleich da ist, oft nicht wahrgenommen werden. Das Motiv zur Hervorrufung solcher Phantasmen oder auch Urtheile, die uns, wie man sagt, plötzlich einfallen, ist gemeiniglich die Ideenassociation, d. h. der Wunsch bei jeder gegenwärtigen Vorstellung, die ihr ähnlichen zu haben, welcher Willensakt aus der uns eigenthümlichen Begierde, unsre Kenntniß zu vervollkommnen, als seinem Motiv, entspringt (daher er auch bei geistreichen Menschen stärker ist), zu welchem Zweck es gut ist, ähnliche Vorstellungen zu vereinigen, um so dem Gesetze der Homogeneität ein Genüge zu thun.

§. 48.

Gedächtniß.

Die Eigenthümlichkeit des erkennenden Subjekts, daß es in Vergegenwärtigung von Vorstellungen dem Willen desto leichter gehorcht, je öfter solche Vorstellungen ihm schon gegenwärtig gewesen sind, d. h. seine Uebungsfähigkeit, ist das

Gedächtniß. Der gewöhnlichen Darstellung desselben, als eines Behält=[127]nisses, in welchem wir einen Vorrath fertiger Vorstellungen aufbewahren, die wir folglich immer haben, nur ohne uns derselben immer bewußt zu seyn, — kann ich
5 nicht beistimmen. Die willkührliche Wiederholung gegenwärtig gewesener Vorstellungen wird durch Uebung so leicht, daß, sobald ein Glied einer Reihe von Vorstellungen uns gegenwärtig geworden ist, wir alsbald die übrigen, selbst oft scheinbar gegen unsern Willen, hinzurufen. Will man von dieser
10 Eigenthümlichkeit unseres Vorstellungsvermögens ein Bild (wie Platon eines giebt, indem er das Gedächtniß mit einer weichen Masse vergleicht, die Eindrücke annimmt und bewahrt), so scheint mir das richtigste das eines Tuchs, welches die Falten, in die es oft gelegt ist, nachher gleichsam von selbst wieder schlägt.
15 Wie der Leib dem Willen durch Uebung gehorchen lernt, eben so das Vorstellungsvermögen. Keineswegs ist, wie die gewöhnliche Darstellung es annimmt, eine Erinnerung immer dieselbe Vorstellung, die gleichsam aus ihrem Behältniß wieder hervorgeholt wird, sondern jedesmal entsteht wirklich eine neue, nur
20 mit besondrer Leichtigkeit durch die Uebung: daher kommt es, daß Phantasmen, welche wir im Gedächtniß aufzubewahren glauben, eigentlich aber nur durch öftere Wiederholung üben, unvermerkt sich ändern, was wir inne werden, wenn wir einen alten bekannten Gegenstand nach langer Zeit wiedersehn und
25 er dem Bilde, das wir von ihm mitbrin=[128]gen, nicht vollkommen entspricht. Dies könnte nicht seyn, wenn wir ganz fertige Vorstellungen aufbewahrten. Platon im Symposion (pp. 240, 241) sagt etwas einigermaaßen Aehnliches.

Es erklärt sich hieraus, wie die Umgebungen und Begeben-
30 heiten unsrer Kindheit sich so tief dem Gedächtniß einprägen, weil wir nämlich als Kinder nur wenige und fast keine andern als vollständige Vorstellungen haben und wir diese daher, um beschäftigt zu seyn, unablässig wiederholen. Bei Menschen, die zum Selbstdenken wenig Fähigkeit haben, ist dieses ihr ganzes
35 Leben hindurch (und zwar nicht nur mit vollständigen Vorstellungen, sondern auch mit den Objekten der Vernunft) der Fall, daher solche oft, wenn nämlich nicht auch besondre Stumpfheit und Geistesträgheit dazu kommt, ein sehr gutes Gedächt-

niß haben. Dagegen hat das Genie oft kein vorzügliches Gedächtniß, weil die ungeheure Menge neuer Gedanken und Kombinationen zu vielen Wiederholungen keine Zeit läßt: wiewohl das Genie ſich wohl nicht leicht mit einem ganz ſchlechten Gedächtniß findet, weil die größere Energie und Beweglichkeit der geſammten Denkkraft hier die Uebung erſetzt. Man hat bemerkt, daß Menſchen, die unabläſſig Romane leſen, dadurch ihr Gedächtniß verlieren, welches ſich daraus erklärt, daß auch bei ihnen, eben wie beim Genie, die Menge von Vorſtellungen, die hier aber nicht eigne Gedanken und Kombinationen, [129] ſondern fremde raſch vorüberziehende Zuſammenſtellungen ſind, zur Wiederholung und Uebung keine Zeit noch Geduld läßt: und was beim Genie die Uebung kompenſirt, geht ihnen ab. Es iſt leicht einzuſehn, daß wir am leichteſten ſolche Reihen von Vorſtellungen behalten, welche unter ſich am Bande einer oder mehrerer der angegebenen Arten von Gründen und Folgen zuſammenhängen; ſchwerer aber die, welche nicht unter ſich, ſondern nur mit unſerm Willen nach dem Geſetze der Motivation zuſammenhängen, d. h. willkührlich zuſammengeſtellt ſind. Bei jenen nämlich iſt in dem uns a priori bewußten Formalen die Hälfte der Mühe uns erlaſſen: dieſes, wie überhaupt alle Kenntniß a priori, hat auch wohl Platons Lehre, daß alles Lernen nur ein Erinnern ſey, veranlaßt.

§. 49.

Gefühle u. ſ. w.

Unſre Gefühle, Affekten, Leidenſchaften u. ſ. w. ſind, da ſie von uns wahrgenommen werden, ohne Zweifel Objekte für das Subjekt und müſſen als ſolche entweder unter den angeführten Klaſſen begriffen ſeyn, oder eine eigne bilden. Ich finde, daß ſie ſich alle zurückführen laſſen: 1°) auf körperliche Gefühle, deren beide Extreme Schmerz und Wolluſt ſind, welche unendliche Modifikationen zwiſchen ſich haben. Sie ſind Zuſtände des unmittelbaren Objekts und als ſolche dem [130] Geſetz der Kauſalität unterworfen. Das Subjekt des Wollens jedoch, vermöge ſeiner Kauſalität auf das Subjekt des Erkennens, vermag dieſes auf andre Objekte als das unmittelbare

und dessen Zustände zu richten. — 2°) auf Akte des Willens, wohin ich Begierde, Furcht, Haß, Zorn, Betrübniß, Freude und alle ähnlichen zähle, weil sie nämlich alle ein heftiges Wollen, daß etwas geschehe oder nicht geschehe, sind, welches
5 entweder durch äußere Hindernisse, oder durch ein entgegengesetztes Wollen desselben Subjekts in seiner Kausalität gehemmt ist, welche Hemmung eben das Wollen zu einem so hohen Grade steigert. Ein Gleichniß derselben kann man von der durch Hemmung verstärkten Elektricität nehmen. Freude
10 ist ein nach einer solchen Hemmung plötzlich frei gelassenes und befriedigtes Wollen. Trauer ist das fortgesetzte Wollen von etwas nach anerkanntem Unvermögen es zu bewirken: daher sagt ein Vernünftiger: „Ich habe Motive genug mich zu betrüben, aber ich will nicht." Als Akte des Willens stehn
15 sie unter dem Gesetze der Motivation. Das unmittelbare Objekt des Wollens, wie des Erkennens, der Leib, wird fast immer von ihnen affizirt und körperliche Gefühle begleiten sie und vermischen sich mit ihnen. Daß sie Akte des Willens sind, bezeugt schon die allgemeine Zumuthung, daß man sie
20 beherrsche, ja unterdrücke, d. h. daß man entgegengesetzte Wünsche zum Wollen erhebe, damit endlich jene durch [131] fortdauernde Unterdrückung nicht mehr aufkommen. Geschieht aber das Gegentheil, zeigt sich der empirische Karakter durch solche heftige Wünsche so ganz und gar bestimmt, daß es scheint, als können
25 keine ihnen entgegenstehende mehr aufkommen, und der Mensch sey, gleichsam durch eine Suspension des Gebrauchs seiner Vernunft in diesem Punkt, in demselben dem Thier gleichgesetzt, so nennt man sie L e i d e n s c h a f t e n. Endlich lassen sich die Gefühle, drittens, zurückführen auf Zusammensetzungen körper-
30 licher Zustände mit Willensakten: eine undeutlich erkannte unangenehme Affektion des Körpers erregt einen Willen sie zu tilgen, dessen Objekt folglich nicht deutlich ist, daher das Erkenntnißvermögen ihm andre Objekte sucht; dies ist Hypochondrie. Das plötzliche Aufhören solcher körperlicher Affektion und
35 des sie begleitenden gehemmten, kein deutliches Objekt habenden Willens, wird ein angenehmes Gefühl, Wohlbehagen genannt, u. s. w.

Man spricht aber auch von moralischem Gefühl, religiösem

Gefühl, ästhetischem Gefühl. Ich muß erklären daß ich, nicht etwa um meine Eintheilung unangetastet zu lassen, sondern aus anderweitigen hinlänglichen Gründen, diese Benennungen sehr mißbillige und durchaus nicht gelten lassen kann. Sie sind entstanden durch einen blinden Synkretismus,*) der, durch- 5
[132] aus unwesentlichen Bestimmungen nachgehend, das Beste im Menschen, ja dasjenige wogegen die ganze übrige Welt sich verhält wie ein Schatten im Traum zum wirklichen, soliden Körper, unter Eine Kategorie gebracht hat mit Mancherlei davon sehr Verschiedenem, sogar mit dem ganz Thierischen 10
in unserer Natur, ja mit dem was ärger ist als alles Thierische, — und so das Alles Gefühl genannt hat. — Wegen meines schon erwähnten Vorsatzes das Gebiet der Ethik und Aesthetik in dieser Abhandlung nicht zu betreten, kann ich hier nicht weiter auf jenen Gegenstand eingehn. An einer Monographie 15
wird man, wie an dem anatomischen Präparat eines einzelnen Theiles, immer die Stellen bemerken müssen, wo sie von andern Theilen des Ganzen zu dem sie nothwendig gehört, abgeschnitten und der natürliche Zusammenhang durch bloße Willkühr gewaltsam aufgehoben ist. 20

*) Hierunter verstehe ich hier das Gegentheil des Kriticismus, im ursprünglichen Sinne dieses Worts, d. h. der zur Vollendung durchgeführten Unterscheidung. Synkretismus ist also das Vermischen des Verschiedenartigen.

[133] # Achtes Kapitel.

Allgemeine Bemerkungen und Resultate.

---

§. 50.

Uebergang.

In den vier letzten Kapiteln sind die vier Bedeutungen des Satzes vom zureichenden Grunde und die vier Gesetze unsres
5 Erkenntnißvermögens aus welchen jene entspringen, welche Gesetze aber wieder zusammenzuhängen und Modifikation eines einzigen zu seyn scheinen, ausführlich dargestellt. Nunmehr bleibt uns nichts übrig als einige Betrachtungen über den Satz vom zureichenden Grund überhaupt und seine vier Gestaltungen an-
10 zustellen.

§. 51.

Andre Principien der Eintheilung der vier Arten von Gründen.

Es ist leicht zu bemerken, daß, statt die vier Gestaltungen
15 des Satzes vom zureichenden Grunde zu sondern und zu vertheilen gemäß den vier Klassen der möglichen Gegenstände unsres Vorstellungsvermögens und mir so statt Einer Untersuchung zwei aufzugeben, ich nur hätte jener meiner Eintheilung der Gründe die vier Gemühtskräfte nach Kantischen Grundsätzen
20 un-[134]terlegen können und demzufolge sagen: In unserm Verstande liegt der Satz vom Grunde des Werdens als Gesetz der Kausalität; in unsrer Vernunft, als dem Vermögen der Schlüsse, der Satz vom zureichenden Grunde des Erkennens; in unsrer reinen Sinnlichkeit der Satz vom

Grunde des Seyns; und endlich den Willen leitet das Gesetz der Motivation. Auch nach den von Kant aufgestellten Disciplinen hätte ich meine Eintheilung vornehmen können, so daß der Satz der Kausalität in die transscendentale Logik, der Satz vom Erkenntnißgrunde in die allgemeine Logik, 5 der vom Seynsgrunde in die transscendentale Aesthetik und endlich das Gesetz der Motivation in die Sittenlehre gekommen wäre. Die von mir vorgezogene Eintheilung mag indessen theils durch die Darstellung selbst gerechtfertigt werden, in welche sie Untersuchungen hineingezogen hat, die vielleicht 10 mehr, gewiß aber eben so viel Interesse haben, als die zum Zweck gemachte Untersuchung selbst, welche wiederum ohne sie nicht hätte gründlich zu Stande kommen können: theils aber scheint mir durch jene Eintheilung ein wesentliches Resultat unsrer Untersuchung in helleres Licht gestellt, nämlich dieses, daß jene 15 vier Gesetze alles unsres Erkennens, nicht bloß einen gemeinschaftlichen Ausdruck haben, im Satz vom zureichenden Grunde, sondern daß sie ursprünglich nur ein Gesetz sind, daß nach Verschiedenheit der Ge-[135]genstände unseres Erkenntnißvermögens verschiedene Gestalten annimmt. 20

§. 52.

Die systematische Ordnung.

Die Reihenfolge, in welcher ich die verschiedenen Anwendungen unseres Satzes aufgestellt habe, ist nicht die systematische, sondern bloß der Deutlichkeit wegen gewählt, um das 25 Bekanntere und das, welches das Andere am wenigsten voraussetzt, voranzuschicken: obwohl, auch so, dieser Zweck nicht ganz erreicht ist und wegen der wechselseitigen Beziehungen aller Theile, Jemand, dem es um eine vollständige Einsicht in diese Abhandlung zu thun wäre, sie zwei Mal lesen müßte. Die 30 systematische Ordnung, in der die Klassen der Gründe folgen müßten, ist diese. Zuerst müßte der Satz vom Seynsgrund angeführt werden und zwar von diesem wieder zuerst seine Anwendung auf die Zeit, als welche das einfache, nur das Wesentliche enthaltende Schema aller übrigen Gestaltungen des 35

Satzes vom zureichenden Grunde, ja der Urtypus aller Endlichkeit ist. Dann müßte, nach Aufstellung des Seynsgrundes auch im Raum, das Gesetz der Kausalität, diesem das der Motivation folgen und der Satz vom zureichenden Grunde des Er-
5 kennens zuletzt aufgestellt werden, da die andern auf Vorstellungen, dieser aber auf Vorstellungen von Vorstellungen geht.

[136] §. 53.

Zeitverhältniß zwischen Grund und Folge.

Nach den Gesetzen der Kausalität und der Motivation
10 muß der Grund der Folge der Zeit nach vorhergehn. Bei dem Gesetz der Kausalität wird man sich hierüber nicht irre machen lassen durch Beispiele wie Kant (Kr. d. r. V. p. 248.) anführt, nämlich daß die Ursache der Stubenwärme, der Ofen, mit dieser zugleich sey, — sobald man bedenkt, daß nicht ein
15 Ding Ursach des andern, sondern ein Zustand Ursach des andern ist. Der Zustand des Ofens, daß er eine höhere Temperatur als das ihn umgebende Medium hat, muß der Mittheilung des Ueberschusses seiner Wärme an dieses vorhergehn, und da nun jede erwärmte Luftschicht einer hinzuströhmenden käl-
20 teren Platz macht, erneuert sich der erste Zustand, die Ursach, und folglich auch der zweite, die Wirkung, so lange als Ofen und Stube nicht dieselbe Temperatur haben. Es ist hier also nicht eine dauernde Ursach, Ofen, und eine dauernde Wirkung, Stubenwärme, die zugleich wären, sondern eine stete Er-
25 neuerung zweier Zustände deren einer Wirkung des andern ist.

Eben so geht, beim Gesetz der Motivation, das Motiv stets dem Entschluß vorher und letzterer hat sogar, als ein bloßer Punkt in der Zeit, (Berührungspunkt des Subjekts und Objekts,) keine Dauer.

30 [137] Dagegen bringt der Satz vom zureichenden Grunde des Erkennens kein Zeitverhältniß mit sich, sondern allein ein Verhältniß für die Vernunft: also sind v o r und n a ch hier ohne Bedeutung.

Beim Satz vom Grunde des Seyns ist, sofern er in der
35 Geometrie gilt, ebenfalls kein Zeitverhältniß, sondern allein

ein räumliches, von dem sich sagen ließe alles wäre zugleich, wenn nicht das Zugleich hier, so wohl als das Nacheinander, ohne Bedeutung wäre. In der Arithmetik dagegen ist der Seynsgrund nichts als eben das Zeitverhältniß selbst.

§. 54. 5

Reciprokation der Gründe.

Der Satz vom zureichenden Grunde kann in jeder seiner Bedeutungen ein hypothetisches Urtheil begründen (obwohl dieses, wie gesagt, wenn auf dem Gesetz der Motivation gegründet, nie völlige Sicherheit hat) und immer bleiben die 10 Gesetze für hypothetische Schlüsse gültig, nämlich: vom Daseyn des Grundes auf das Daseyn der Folge und vom Nichtseyn der Folge auf das Nichtseyn des Grundes, ist der Schluß richtig: aber vom Nichtseyn des Grundes auf das Nichtseyn der Folge und vom Daseyn der Folge auf das Daseyn des 15 Grundes ist der Schluß unrichtig. Nun ist es merkwürdig daß dennoch in der Geometrie fast überall auch vom Daseyn der Folge auf das Daseyn des Grundes [138] und vom Nichtseyn des Grundes auf das Nichtseyn der Folge geschlossen werden kann. Dies kommt daher, daß, wie §. 38. gezeigt ist, jede 20 Linie die Lage der andern bestimmt und es dabei einerlei ist von welcher man anfangen, d. h. welche man als Grund und welche als Folge betrachten will. Man kann hievon sich überzeugen indem man sämmtliche geometrische Lehrsätze durchgeht. Nur da, wo nicht bloß von Figur, d. h. von Lage der Linien, 25 sondern von Flächeninhalt, abgesehn von der Figur, die Rede ist, kann man meistens nicht vom Daseyn der Folge auf das Daseyn des Grundes schließen, oder vielmehr die Sätze reciprociren und das Bedingte zur Bedingung machen. Ein Beispiel hievon giebt der Satz: Wenn Dreiecke gleiche Grund- 30 linien und gleiche Höhen haben, sind sie an Flächeninhalt gleich. Er läßt sich nicht also umkehren: Wenn Dreiecke gleichen Flächeninhalt haben, sind auch ihre Grundlinien und Höhen gleich. Denn die Höhen können sich auch umgekehrt wie die Grundlinien verhalten. 35

§. 55.

Reihen der Gründe und Folgen.

Nach dem Gesetz der Kausalität ist die Bedingung immer wieder bedingt und zwar auf gleiche Art, und so entsteht
5 a parte priori eine series in indefinitum. Eben so ist es mit dem Seynsgrund im Raum: jeder relative Raum ist eine Figur, hat Gränzen die ihn mit [139] einem andern in Verbindung setzen und wieder die Figur dieses andern bedingen und so nach allen Dimensionen in indefinitum. Betrachtet man
10 aber eine einzelne Figur in sich, so hat die Reihe der Seynsgründe ein Ende, weil man von einem gegebenen Verhältniß anhub: wie auch die Reihe der Ursachen ein Ende hat, wenn man bei irgend einer Ursach stehn bleibt. In der Zeit hat dagegen die Reihe der Seynsgründe eigentlich nur a parte
15 priori eine unendliche Ausdehnung, da jeder Augenblick durch einen früheren bedingt ist, nicht aber durch einen folgenden, wiewohl er auf diesen sichere Anweisung giebt. Die Reihe der Erkenntnißgründe dagegen, d. h. eine Reihe von Urtheilen deren jedes dem andern logische Wahrheit giebt, endigt immer
20 irgendwo, nämlich entweder in einer empirischen, oder metaphysischen, oder metalogischen Wahrheit. Ist das erstere und man fährt fort zu fragen Warum: so will man eine Ursach: d. h. die Reihe der Gründe des Erkennens geht über in die Reihe der Gründe des Werdens. — In den beiden letztern
25 Fällen dagegen, giebt es für das Warum keine Antwort, weil es keinen Sinn hat und nicht weiß was für einen Grund es fordert. — Von den Motiven giebt es zwar Reihen, indem der Entschluß zur Erreichung eines Zwecks, Motiv wird des Entschlusses zu einer ganzen Reihe von Mitteln: doch
30 endigt diese Reihe immer a parte priori in einer Vorstellung aus den zwei ersten Klassen. Daß nun [140] aus diesen irgend eine bestimmte Vorstellung Motiv wird, ist eben ein Datum zur Erkenntniß des empirischen Karakters: warum sie es aber werde, kann nicht beantwortet werden, weil der intelligible
35 Karakter außer der Zeit liegt und nie Objekt wird. Die Reihe der Motive findet also in einer solchen Vorstellung ihr Ende.

§. 56.

Bestätigung in den Sprachen.

Vielleicht finden sich auch in den Sprachen die verschiedenen Arten der Gründe durch besondere Ausdrücke angedeutet, was durch eine Sprachforschung auszumitteln wäre. Bloß um ein Beispiel zu geben, bemerke ich, daß bei unmittelbaren Ableitungen der Folgen aus Gründen, die Wörter, welche die Konsequenz bezeichnen, Spuren eines solchen Unterschiedes zu tragen scheinen, der jedoch in den Schriften schwerlich überall genau beobachtet seyn kann, weil dazu ein sehr feiner Takt und viel Aufmerksamkeit erfordert wird. So scheinen mir z. B. die Wörter ergo, *folglich*, *sintemal*, die Folge aus dem Grunde des Erkennens oder des Seyns; — inde, quare, *daher*, die aus dem Grunde des Werdens; — endlich igitur, quamobrem, *also*, die aus dem Grunde des Handelns anzudeuten.

[141]

§. 57.

Jede Wissenschaft hat eine der Gestaltungen des Satzes vom Grunde vor den andern zum Leitfaden.

Weil die Frage Warum immer einen zureichenden Grund will und die Verbindung der Erkenntnisse nach dem Satz vom zureichenden Grunde die Wissenschaft vom bloßen Aggregat von Erkenntnissen unterscheidet, ist §. 4. gesagt worden, daß das Warum die Mutter der Wissenschaften sey. Auch findet sich, daß in jeder Wissenschaft Eine der Gestaltungen unsres Satzes vor den übrigen der Leitfaden sey, obgleich in derselben auch die andern, nur mehr untergeordnet, Anwendung finden. So ist in der reinen Mathematik der Seynsgrund Hauptleitfaden (obgleich die Darstellung in den Beweisen nur am Erkenntnißgrunde fortschreitet); in der angewandten tritt zugleich das Gesetz der Kausalität auf; und dieses gewinnt ganz die Oberherrschaft in der Physik, Chemie, Geologie u. a. m. Der Satz vom Grunde des Erkennens findet durchaus in allen Wissenschaften starke Anwendung, da in allen das Besondre aus dem Allgemeinen erkannt wird. Hauptleitfaden und fast allein herrschend aber ist er in der Botanik, Zoologie, Mineralogie und

andern klaſſifizirenden Wiſſenſchaften. Das Geſetz der Motivation iſt, wenn man alle Motive und Maximen, welche ſie auch ſeyen, als Gegebenes betrachtet, aus dem man das Handeln erklärt, Hauptleitfaden der Geſchichte, Politik, prag-[142]matiſchen Pſychologie u. a. — wenn man aber die Motive und Maximen ſelbſt, ihren Werth und Urſprung zum Gegenſtand der Unterſuchung macht, Leitfaden der Ethik.

§. 58.

Apologie über Phantaſie und Vernunft.

Es ſcheint mir, daß, bevor ich dieſe Abhandlung beſchließe, noch über zwey Punkte eine Verſtändigung nöthig ſeyn möchte. Ich habe nämlich, §. 22, von der Phantaſie eine Erklärung gegeben, welche Allen denen mißfallen wird, die die Phantaſie für das Edelſte im Menſchen und für dasjenige halten, was den Dichter und den Künſtler überhaupt macht. Ferner habe ich §. 27 u. 33. die Vernunft auf eine Weiſe dargeſtellt und bezeichnet, welche denen wohl nicht genügen kann, die die Vernunft für das Beſte im Menſchen halten, indem ſolche mit dem Prädikat der praktiſchen dasjenige ſey, was den Tugendhaften, den Heiligen mache; noch weniger denen, die die Vernunft ein „abſolutes Erkenntnißvermögen" nennen, und ihr eine Apotheoſe widerfahren laſſen, der meine Darſtellung derſelben keineswegs entſpricht. Beide Meinungen, ſowohl über Phantaſie als über Vernunft, ſind nicht nur ſehr allgemein, ſondern auch Meinungen ſehr achtungswerther und denkender Männer. Um alſo wenigſtens auf die Möglichkeit ſie zu verſöhnen eine Ausſicht zu eröffnen, gebe ich folgende Erklärung. Ich halte dafür, [143] daß Phantaſie nicht das Weſentliche, nicht die innerſte Kraft ſey, wodurch der Dichter und jeder Künſtler iſt, was er iſt: daß ſie jedoch eine nothwendige, aber dennoch gewiſſermaaßen hinzukommende und gleichſam äußere Bedingung dazu ſey: ja eben ſie iſt auch die Bedingung großer Narrheit. Sie iſt folglich an ſich nur ein Werkzeug und überhaupt das, als welches ich ſie §. 22. dargeſtellt habe. Was zweitens die Vernunft betrifft, ſo iſt ſie nach meinem auf meiner Dar-

stellung gegründeten Urtheil nicht selbst die Quelle der Tugend, der Heiligkeit, (wie es Kants Lehre, auch jede seitdem aufgetretene, ja überhaupt fast jede Philosophie seit Kartesius will); sondern sie ist, als das Vermögen der Begriffe und folglich des Handelns nach diesen, nur eine nothwendige Bedingung zu jenen. Aber auch sie ist nur Werkzeug, denn eben sie ist auch Bedingung zum vollendeten Bösewicht, zu dem was Platon den Tyrannen nennt und im 8ten und 9ten Buch der Republik so meisterhaft schildert. Was denn aber das innerste Wesen des Künstlers, das innerste Wesen des Heiligen sey, ob vielleicht Eines und dasselbe — darüber mich hier auszulassen, wäre gegen meinen Vorsatz, das Ethische und Aesthetische in dieser Abhandlung nicht zu berühren. Vielleicht aber könnte mir jenes ein Mal Gegenstand einer größern Schrift werden, deren Inhalt zu dem der gegenwärtigen sich verhalten würde wie Wachen zum Traum. Der Mißdeu-[144]tung dieses Ausdrucks gegen unsre nunmehr zu Ende gehende Betrachtung wollen wir mit Seneka's Worten begegnen: Somnia narrare vigilantis est.

§. 59.

Zwei Hauptresultate.

Ich habe mich bestrebt, in dieser Abhandlung zu zeigen, daß der Satz vom zureichenden Grund ein gemeinschaftlicher Ausdruck sey, für vier ganz verschiedene Verhältnisse, deren jedes auf einem besonderen und (da der Satz vom zureichenden Grund ein synthetischer a priori ist) a priori gegebenen Gesetze beruht, von welchen vier, nach dem Grundsatz der Specifikation gefundenen, Gesetzen, nach dem Grundsatz der Homogeneität angenommen werden muß, daß, so wie sie in einem gemeinschaftlichen Ausdruck zusammentreffen, sie auch aus einer und derselben Urbeschaffenheit unsers ganzen Erkenntnißvermögens, als ihrer gemeinschaftlichen Wurzel, entspringen, welche anzusehn wäre als der innerste Keim aller Dependenz, Relativität, Instabilität und Endlichkeit der Objekte unseres in Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft, Subjekt und Objekt befangenen Bewußtseyns, oder derjenigen Welt,

welche der hohe Platon wiederholentlich als das *αει γιγνομενον μεν και απολλυμενον, οντως δε ουδεποτε ον*, deren Erkenntniß nur eine *δοξα μετ᾽ αισθησεως αλογου* wäre, herabwürdigt, und welche das Christenthum, [145] mit richtigem Sinn, nach derjenigen Gestaltung unseres Satzes, welche ich §. 52. sein einfachstes Schema und den Urtypus aller Endlichkeit hieß, die *Zeitlichkeit* benannt hat.

Ist mir die Ableitung dieses Resultats durch gegenwärtige Abhandlung gelungen, so wäre, dächte ich, an jeden Philosophen, der bei seinen Spekulationen auf dem Satz vom zureichenden Grunde einen Schluß baut oder überhaupt nur von einem Grunde spricht, die Forderung zu machen, daß er bestimme welchen Grund er meyne. Man könnte glauben, daß, so oft von einem Grunde die Rede sey, jenes sich von selbst ergebe und keine Verwechselung möglich sey. Allein es finden sich nur gar zu viele Beispiele, theils daß die Ausdrücke Grund und Ursach verwechselt und ohne Unterscheidung gebraucht werden, theils daß *im Allgemeinen* von einem Grund und Begründeten, Princip und Principiat, Bedingung und Bedingten geredet wird, ohne nähere Bestimmung, vielleicht eben weil man sich im Stillen eines transscendenten Gebrauchs dieser Begriffe bewußt ist. So spricht selbst Kant von dem berüchtigten Ding an sich als dem *Grunde* der Erscheinung. So spricht er (Krit. d. r. V. p. 590.) von einem *Grunde der Möglichkeit* aller Erscheinung; von einem *intelligiblen Grund* der Erscheinungen; von einer *intelligiblen Ursach*, einem *unbekannten Grund* der Möglichkeit der sinnlichen Reihe über-[146]haupt, (592); von einem den Erscheinungen *zum Grunde* liegenden *transscendentalen Objekt* und dem *Grunde* warum unsre Sinnlichkeit diese vielmehr als alle andern obersten Bedingungen habe (p. 641.); und so an mehreren Stellen. Welches alles mir schlecht zu passen scheint zu jenen gewichtigen, tiefsinnigen, ja unsterblichen Worten: (p. 591.) „daß die Zufälligkeit*) der Dinge *selbst*

*) Es ist hier von empirischer Zufälligkeit die Rede, welche so viel bedeutet als Abhängigkeit von andern Dingen; wovon man sich aus der Anmerkung zur Thesis der vierten Antinomie überzeugen kann.

nur Phänomen sey und auf keinen andern Regressus führen könne als den empirischen, der die Phänomene bestimmt."

Daß seit Kant die Begriffe Grund und Folge, Princip und Principiat, u. s. w. noch viel unbestimmter und ganz und gar transscendent gebraucht sind, weiß Jeder dem die neueren philosophischen Schriften bekannt sind. Ich habe aber meine Beispiele, wenn sie gleich weniger grell sind, lieber aus Kants eignen Schriften genommen, weil es nicht meine Absicht war zu kritisiren, sondern nur meine Meynung durch Beispiele zu erläutern.

Gegen diesen unbestimmten Gebrauch des Worts *Grund* und mit ihm des Satzes vom zureichenden Grund überhaupt ist folgendes meine Einwendung und zugleich das zweite, mit dem ersten genau verbundene [147] Resultat das diese Abhandlung über ihren eigentlichen Gegenstand giebt. Obgleich die vier Gesetze unseres Erkenntnißvermögens deren gemeinschaftlicher Ausdruck der Satz vom zureichenden Grunde ist, durch ihren gemeinsamen Karakter, und dadurch, daß Alle Objekte des Subjekts unter sie vertheilt sind, sich ankündigen als durch Eine und dieselbe Urbeschaffenheit und innere Eigenthümlichkeit des als Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft erscheinenden Bewußtseyns gesetzt, so daß sogar, wenn man sich einbildete es könnte eine neue, fünfte Klasse von Objekten entstehn, dann ebenfalls vorauszusetzen wäre, daß in ihr auch der Satz vom zureichenden Grund in einer neuen Gestalt sich zeigen würde: so dürfen wir dennoch nicht von einem *Grund schlechthin* sprechen, und es giebt so wenig einen *Grund überhaupt* als einen *Triangel überhaupt*, anders, als in einem abstrakten, durch diskursives Denken gewonnenen Begriff, der als Vorstellung von Vorstellungen nichts ist als ein Mittel Vieles durch Eines zu denken. Wie jeder Triangel spitz- recht- oder stumpf-winklicht, gleichseitig, gleichschenklicht oder ungleichseitig seyn muß: so muß auch (da wir nur vier und zwar bestimmt gesonderte Klassen von Objekten haben) jeder Grund zu einer der angegebenen vier möglichen Arten der Gründe gehören und demnach innerhalb einer der vier angegebenen möglichen Klassen von Objekten unsers Vorstellungsvermögens, — die folglich, [148] mit sammt diesem Vermögen, d. h. der ganzen

Welt, sein Gebrauch schon als gegeben voraussetzt und sich diesseit hält, — gelten, nicht aber außerhalb derselben oder gar außerhalb aller Objekte. Sollte dennoch Jemand hier-über anders denken, und meynen, Grund überhaupt sey etwas 5 anderes als der aus den vier Arten der Gründe abgezogene, ihr Gemeinschaftliches ausdrückende Begriff; so könnten wir den Streit der Realisten und Nominalisten erneuen, wobei ich im gegenwärtigen Fall auf der Seite der letztern stehn müßte.



Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde.

Eine philosophische Abhandlung

von

Arthur Schopenhauer.

> Ναὶ μὰ τὸν ἁμετέρᾳ ψυχᾷ παραδόντα τετρακτύν,
> Παγὰν ἀενάου φύσεως, ῥίζωμά τ' ἔχουσαν.

Zweite, sehr verbesserte und beträchtlich vermehrte Auflage.

Frankfurt a. M.:
Joh. Christ. Hermann'sche Buchhandlung.
F. E. Suchsland.
1847.



Vorrede.

Diese elementarphilosophische Abhandlung, welche zuerst im Jahre 1813 erschien, als ich mir die Doktorwürde damit erworben hatte, ist nachmals der Unterbau meines ganzen Systems geworden. Dieserhalb darf sie im Buchhandel nicht fehlen; wie Dies, ohne daß ich es wußte, seit vier Jahren der Fall gewesen ist.

Nun aber eine solche Jugendarbeit nochmals mit allen ihren Flecken und Fehlern in die Welt zu schicken schien mir unverantwortlich. Denn ich bedenke, daß die Zeit, da ich nichts mehr werde emendiren können, nicht mehr sehr ferne seyn kann, mit ihr aber erst die Periode meiner eigentlichen Wirksamkeit eintritt, von der ich mich getröste, daß sie eine lange seyn wird, im festen Vertrauen auf die Verheißung des Seneka: etiamsi omnibus tecum viventibus silentium livor indixerit; venient qui sine offensa, sine gratia judicent (ep. 79). Ich habe daher, so weit es angieng, der vorliegenden Jugendarbeit nachgeholfen und [IV] muß sogar, bei der Kürze und Ungewißheit des Lebens, es als ein besonderes Glück ansehn, daß mir vergönnt gewesen ist, im sechszigsten Jahre noch zu berichtigen was ich im sechs und zwanzigsten geschrieben hatte.

Dabei nun aber ist es mein Vorsatz gewesen, mit meinem jungen Menschen glimpflich zu verfahren und ihn, so viel als immer möglich, zum Worte kommen und auch ausreden zu lassen. Allein wo er Unrichtiges, oder Ueberflüssiges vorbrachte, oder auch das Beste zur Seite liegen ließ, habe ich ihm denn doch ins Wort fallen müssen; und Dies ist oft genug der Fall gewesen; so daß vielleicht Mancher den Ein=

druck davon erhalten wird, wie wenn ein Alter das Buch eines jungen Mannes vorliest, jedoch es öfter sinken läßt, um sich in eigenen Exkursen über das Thema zu ergehn.

Es ist leicht abzusehn, daß ein in dieser Art und nach so langer Zeit nachgebessertes Werk nimmermehr die Einheit und Abründung erlangen konnte, welche nur denen zukommt, die aus einem Gusse sind. Sogar schon im Stil und Vortrag wird eine so unverkennbare Verschiedenheit sich fühlbar machen, daß der taktbegabte Leser wohl nie im Zweifel seyn wird, ob er den Alten oder den Jungen hört. Denn freilich ist ein weiter Abstand zwischen dem sanften, bescheidenen Ton des jungen Mannes, der seine Sache vertrauensvoll vorträgt, indem er noch einfältig genug ist, ganz ernstlich zu glauben, daß es Allen, die sich mit Philosophie beschäftigen, um nichts Anderes, als die Wahrheit, zu thun seyn könne und daß folglich wer diese fördert ihnen willkommen seyn werde; — und der festen, mitunter aber etwas rauhen Stimme des Alten, der denn doch endlich hat dahinterkommen müssen, in welche noble Gesellschaft von Gewerbsleuten und [V] unterthänigen Augendienern er da gerathen ist, und worauf es bei ihnen eigentlich abgesehen sei. Ja, wenn jetzt mitunter ihm die Indignation aus allen Poren quillt; so wird der billige Leser ihm auch Das nicht verdenken; hat es doch nachgerade der Erfolg gelehrt, was dabei herauskommt, wenn man, das Streben nach Wahrheit im Munde, die Augen immer nur auf die Intentionen höchster Vorgesetzten gerichtet hält; und wenn dabei, von der andern Seite, das e quovis ligno fit Mercurius auch auf die großen Philosophen ausgedehnt und demnach ein plumper Scharlatan, wie Hegel, getrost zu einem solchen gestempelt wird. Die Deutsche Philosophie steht nämlich da, mit Verachtung beladen, vom Auslande verspottet, von den redlichen Wissenschaften ausgestoßen, — gleich einer Metze, die, für schnöden Lohn, sich gestern Jenem, heute Diesem Preis gegeben hat; und die Köpfe der jetzigen Gelehrtengeneration sind desorganisirt durch Hegel'schen Unsinn: zum Denken unfähig, roh und betäubt werden sie die Beute des platten Materialismus, der aus dem Basiliskenei hervorgekrochen ist. Glück zu! Ich kehre zu meiner Sache zurück.

Ueber die Disparität des Tones also wird man sich zu trösten haben: denn ich konnte hier nicht, wie ich bei meinem Hauptwerke gethan, die spätern Zusätze abgesondert beifügen; kommt es doch auch nicht darauf an, daß man wisse, was ich
5 im sechs und zwanzigsten und was im sechszigsten Jahre geschrieben habe; vielmehr nur darauf, daß Die, welche in den Grundbegriffen alles Philosophirens sich orientiren, sich festsetzen und klar werden wollen, auch an diesen wenigen Bogen ein Büchelchen erhalten, woraus sie etwas Tüchtiges, Solides
10 und Wahres lernen können: und Dies, hoffe ich, wird der Fall seyn. Sogar [VI] ist, bei der Ausführung, die manche Theile jetzt erhalten haben, eine kompendiose Theorie des gesammten Erkenntnißvermögens daraus geworden, welche, indem sie immer nur dem Satz vom Grunde nachgeht, die Sache
15 von einer neuen und eigenthümlichen Seite vorführt, ihre Ergänzung dann aber durch das erste Buch der „Welt als Wille und Vorstellung", nebst dazu gehörigen Kapiteln des zweiten Bandes, und durch die Kritik der Kantischen Philosophie erhält.

Frankfurt a. M. im September 1847.



Inhalt.



Erstes Kapitel.

Einleitung.

§. 1.

Die Methode.

Plato der göttliche und der erstaunliche Kant vereinigen ihre nachdrucksvollen Stimmen in der Anempfehlung einer Regel zur
5 Methode alles Philosophirens, ja alles Wissens überhaupt.*) Man soll, sagen sie, zweien Gesetzen, dem der Homogeneität und dem der Specifikation, auf gleiche Weise, nicht aber dem einen, zum Nachtheil des andern, Genüge leisten. Das Gesetz der Homogeneität heißt uns, durch Aufmerken auf die Aehn-
10 lichkeiten und Uebereinstimmungen der Dinge, Arten erfassen, diese eben so zu Gattungen, und diese zu Geschlechtern vereinigen, bis wir zuletzt zum obersten, Alles umfassenden Begriff gelangen. Da dieses Gesetz ein transscendentales, unsrer Vernunft wesentliches ist, setzt es Uebereinstimmung der Natur mit sich voraus,
15 welche Voraussetzung ausgedrückt ist in der alten Regel: entia praeter necessitatem non esse multiplicanda. — Das Gesetz der Specifikation drückt Kant dagegen so aus: entium varietates non temere esse minuendas. Es heischt nämlich, daß wir die unter einem vielumfassenden Geschlechtsbegriff vereinigten
20 Gattungen und wiederum die unter diesen begriffenen, höhern und

*) Platon. Phileb. pp. 219—223. Politic. 62, 63. Phaedr. 361—363. ed Bip. Kant, Krit. d. reinen Vern., Anhang zur transsc. Dialektik.

[2] niederern Arten wohl unterscheiden, uns hütend, irgend einen Sprung zu machen und wohl gar die niedern Arten, oder vollends Individuen, unmittelbar unter den Geschlechtsbegriff zu subsumiren; indem jeder Begriff noch einer Eintheilung in niedrigere fähig ist und sogar keiner auf die bloße Anschauung herabgeht. 5 Kant lehrt, daß beide Gesetze transscendentale, Uebereinstimmung der Dinge mit sich a priori postulirende Grundsätze der Vernunft seyen, und Plato scheint das Selbe auf seine Weise auszudrücken, indem er sagt, diese Regeln, denen alle Wissenschaft ihre Entstehung verdanke, seyen zugleich mit dem Feuer des Prometheus 10 vom Göttersitze zu uns herabgeworfen.

§. 2.

Ihre Anwendung in gegenwärtigem Fall.

Das letztere dieser Gesetze finde ich, so mächtiger Empfehlung ungeachtet, zu wenig angewendet auf einen Hauptgrundsatz 15 in aller Erkenntniß, den Satz vom zureichenden Grunde. Obgleich man nämlich längst und oft ihn allgemein aufgestellt hat, so hat man dennoch seine höchst verschiedenen Anwendungen, in deren jeder er eine andre Bedeutung erhält, und welche daher seinen Ursprung aus verschiedenen Erkenntnißkräften verrathen, 20 gehörig zu sondern vernachlässigt. Daß aber gerade bei Betrachtung unsrer Geisteskräfte die Anwendung des Princips der Homogeneität, mit Vernachlässigung des ihm entgegengesetzten, viele und langdauernde Irrthümer erzeugt und dagegen die Anwendung des Gesetzes der Specifikation die größten und wichtigsten Fort- 25 schritte bewirkt hat, — dies lehrt die Vergleichung der Kantischen Philosophie mit allen früheren. Es sey mir deshalb vergönnt, eine Stelle herzusetzen, in der Kant die Anwendung des Gesetzes der Specifikation auf die Quellen unsrer Erkenntnisse empfiehlt, indem solche meinem gegenwärtigen Bestreben seine Würdigung 30 giebt. „Es ist von der äußersten Erheblichkeit, Erkenntnisse, die ihrer Gattung und Ursprung nach von andern unterschieden sind, zu isoliren und sorgfältig zu verhüten, daß sie nicht mit andern, mit welchen sie im Gebrauch gewöhnlich verbunden sind, in ein Gemische zusammenfließen. Was Chemiker beim Scheiden der 35 Materie, was Mathematiker in ihrer reinen Größenlehre thun,

[3] das liegt noch weit mehr dem Philosophen ob, damit er den Antheil, den eine besondre Art der Erkenntniß am herumschweifenden Verstandesgebrauch hat, ihren eignen Werth und Einfluß, sicher bestimmen könne." (Krit. d. rein. Vern., der Methodenlehre 5 3. Hauptst.)

§. 3.

Nutzen dieser Untersuchung.

Sollte mir zu zeigen gelingen, daß der zum Gegenstand dieser Untersuchung gemachte Grundsatz nicht unmittelbar aus einer, 10 sondern zunächst aus verschiedenen Grunderkenntnissen unsers Geistes fließt; so wird daraus folgen, daß die Nothwendigkeit, welche er als ein a priori feststehender Satz bei sich führt, ebenfalls nicht eine und überall dieselbe, sondern eine eben so vielfache, wie die Quellen des Satzes selbst ist. Dann aber wird Jeder, 15 der auf den Satz einen Schluß gründet, die Verbindlichkeit haben, genau zu bestimmen, auf welche der verschiedenen, dem Satze zum Grunde liegenden Nothwendigkeiten er sich stütze, und solche durch einen eigenen Namen (wie ich welche vorschlagen werde) zu bezeichnen. Ich hoffe, daß dadurch für die Deutlichkeit 20 und Bestimmtheit im Philosophiren Einiges gewonnen seyn wird, und halte die, durch genaue Bestimmung der Bedeutung jedes Ausdrucks zu bewirkende, größtmöglichste Verständlichkeit für ein zur Philosophie unumgänglich nöthiges Erforderniß, um uns vor Irrthum und absichtlicher Täuschung zu sichern und jede im Gebiet 25 der Philosophie gewonnene Erkenntniß zu einem sicheren und nicht, durch später aufgedeckten Misverstand oder Zweideutigkeit, uns wieder zu entreißenden Eigenthum zu machen. Ueberhaupt wird der ächte Philosoph überall Helle und Deutlichkeit suchen, und stets bestrebt seyn, nicht einem trüben, reißenden Regenbach zu 30 gleichen, sondern vielmehr einem Schweizer See, der, durch seine Ruhe, bei großer Tiefe große Klarheit hat, welche eben erst die Tiefe sichtbar macht. La clarté est la bonne foi des philosophes hat Vauvenargues gesagt. Der unächte hingegen wird zwar keineswegs, nach Talleyrand's Maxime, durch die Worte seine 35 Gedanken, wohl aber seinen Mangel daran zu verbergen suchen, und wird die aus eigener Unklarheit des Denkens erwachsende

Unverständlichkeit seiner Philosopheme dem Leser ins Ge-[4]wissen schieben. Hieraus erklärt sich, warum in einigen Schriften, z. B. den Schelling'schen, der didaktische Ton so häufig in den scheltenden übergeht, ja oft die Leser schon zum voraus, durch Anticipation ihrer Unfähigkeit, gescholten werden.

§. 4.

Wichtigkeit des Satzes vom zureichenden Grunde.

Sie ist überaus groß, da man ihn die Grundlage aller Wissenschaft nennen darf. Wissenschaft nämlich bedeutet ein System von Erkenntnissen, d. h. ein Ganzes von verknüpften Erkenntnissen, im Gegensatz des bloßen Aggregats derselben. Was aber Anderes, als der Satz vom zureichenden Grunde, verbindet die Glieder eines Systems? Das eben zeichnet jede Wissenschaft vor dem bloßen Aggregat aus, daß ihre Erkenntnisse eine aus der andern, als ihrem Grunde, folgen. Darum sagt schon Plato: *και γαρ αἱ δοξαι αἱ αληθεις ου πολλου αξιαι εισιν, ἑως αν τις αυτας δησῃ αιτιας λογισμῳ·* (etiam opiniones verae non multi pretii sunt, donec quis illas ratiocinatione a causis ducta liget). Meno, p. 385. Bip. — Zudem enthalten fast alle Wissenschaften Kenntnisse von Ursachen, aus denen die Wirkungen sich bestimmen lassen, und eben so andre Erkenntnisse von Nothwendigkeiten der Folgen aus Gründen, wie sie in unsrer ferneren Betrachtung vorkommen werden; welches bereits Aristoteles ausdrückt in den Worten: *πασα επιστημη διανοητικη, η και μετεχουσα τι διανοιας, περι αιτιας και αρχας εστι.* (omnis intellectualis scientia, sive aliquo modo intellectu participans, circa causas et principia est). Metaph. V, 1. — Da es nun die, von uns stets a priori gemachte Voraussetzung, daß Alles einen Grund habe, ist, die uns berechtigt, überall Warum zu fragen; so darf man das Warum die Mutter aller Wissenschaften nennen.

§. 5.

Der Satz selbst.

Weiterhin soll gezeigt werden, daß der Satz vom zureichenden Grunde ein gemeinschaftlicher Ausdruck mehrerer a priori

ge=[5]gebener Erkenntnisse ist. Vorläufig muß er indessen in irgend einer Formel aufgestellt werden. Ich wähle die Wolfische als die allgemeinste: Nihil est sine ratione cur potius sit, quam non sit. Nichts ist ohne Grund warum es sey.

---

[6]

Zweites Kapitel.

Übersicht des Hauptsächlichsten, so bisher über den Satz vom zureichenden Grunde gelehrt worden.

§. 6.

Erste Aufstellung des Satzes und Unterscheidung zweier Bedeutungen desselben.

Für einen solchen Ur-Grundsatz aller Erkenntniß mußte auch der, mehr oder weniger genau bestimmte, abstrakte Ausdruck sehr 5 früh gefunden werden; daher es schwer und dabei nicht von großem Interesse seyn möchte, nachzuweisen, wo zuerst ein solcher vorkommt. Plato und Aristoteles stellen ihn noch nicht förmlich als einen Hauptgrundsatz auf, sprechen ihn jedoch öfter als eine durch sich selbst gewisse Wahrheit aus. So sagt Plato, mit einer 10 Naivetät, welche gegen die kritischen Untersuchungen der neuen Zeit wie der Stand der Unschuld gegen den der Erkenntniß des Guten und Bösen erscheint: *αναγκαιον, παντα τα γιγνομενα δια τινα αιτιαν γιγνεσθαι· πως γαρ αν χωρις τουτων γιγνοιτο;* (necesse est, quaecunque fiunt, per aliquam causam fieri: quomodo enim 15 absque ea fierent?) Phileb. p. 240. Bip. und wieder im Timäos (p. 302) *παν δε το γιγνομενον ὑπ᾽ αιτιου τινος εξ αναγκης γιγνεσθαι· παντι γαρ αδυνατον χωρις αιτιου γενεσιν σχειν.* (quidquid gignitur, ex aliqua causa necessario gignitur: sine causa enim oriri quidquam, impossibile est). — Plutarch, am Schlusse seines 20 Buches de fato, führt unter den Hauptsätzen der Stoiker an:

[7] *μαλιστα μεν και πρωτον ειναι δοξειε, το μηδεν αναιτιως γιγνεσθαι, αλλα κατα προηγουμενας αιτιας.* (maxime id primum esse videbitur, nihil fieri sine causa, sed omnia causis antegressis).

Aristoteles stellt in den Analyt. post. I, 2 den Satz vom Grunde gewissermaßen auf, durch die Worte: *επιστασθαι δε οιομεθα ἑκαστον ἁπλως, ὁταν την τ' αιτιαν οιομεθα γινωσκειν, δι' ἡν το πραγμα εστιν, ὁτι εκεινου αιτια εστιν, και μη ενδεχεσθαι τουτο αλλως ειναι.* (Scire autem putamus unamquamque rem simpliciter, quum putamus causam cognoscere, propter quam res est, ejusque rei causam esse, nec posse eam aliter se habere). Auch giebt er in der Metaphysik, Lib. IV. c. 1, schon eine Eintheilung der verschiedenen Arten der Gründe, oder vielmehr der Principien, *αρχαι*, deren er acht Arten annimmt; welche Eintheilung aber weder gründlich, noch scharf genug ist. Jedoch sagt er hier vollkommen richtig: *πασων μεν ουν κοινον των αρχων, το πρωτον ειναι, ὁθεν η εστιν, η γινεται, η γιγνωσκεται.* (omnibus igitur principiis commune est, esse primum, unde aut est, aut fit, aut cognoscitur). Im folgenden Kapitel unterscheidet er verschiedene Arten der Ursachen; wiewohl mit einiger Seichtigkeit und Verworrenheit zugleich. Besser jedoch, als hier, stellt er vier Arten der Gründe auf in den Analyt. post. II, 11. *αιτιαι δε τεσσαρες· μια μεν το τι ην ειναι· μια δε το τινων οντων, αναγκη τουτο ειναι· ἑτερα δε, ἡ τι πρωτον εκινησε· τεταρτη δε, το τινος ἑνεκα.* (causae autem quatuor sunt: una quae explicat quid res sit; altera, quam, si quaedam sint, necesse est esse; tertia, quae quid primum movit; quarta id, cujus gratia). Dieses ist nun der Ursprung der von den Scholastikern durchgängig angenommenen Eintheilung der causarum, in causas materiales, formales, efficientes et finales; wie dies denn auch zu ersehen aus Suarii disputationibus metaphysicis, diesem wahren Kompendio der Scholastik, disp. 12, sect. 2 et 3. Aber sogar noch Hobbes (de corpore, P. II. c. 10, §. 7.) führt sie an und erklärt sie. — Jene Eintheilung ist im Aristoteles nochmals, und zwar etwas ausführlicher und deutlicher, zu finden: nämlich Metaph. I, 3. Auch im Buche de somno et vigilia, c. 2, ist sie kurz angeführt. — Was jedoch die so höchst wichtige Unterscheidung zwischen Erkenntnißgrund und Ursache betrifft, so verräth zwar Aristoteles gewissermaaßen einen Begriff von der Sache, sofern

er [8] in den Analyt post. I, 13, ausführlich darthut, daß das Wissen und Beweisen, daß etwas sei, sich sehr unterscheide von dem Wissen und Beweisen, warum es sei: was er nun als Letzteres darstellt, ist die Erkenntniß der Ursache, was als Ersteres, der Erkenntnißgrund. Aber zu einem ganz deutlichen Bewußtseyn 5
des Unterschiedes bringt er es doch nicht; sonst er ihn auch in seinen übrigen Schriften festgehalten und beobachtet haben würde. Dies aber ist durchaus nicht der Fall: denn sogar wo er, wie in den oben beigebrachten Stellen, darauf ausgeht, die verschiedenen Arten der Gründe zu unterscheiden, kommt ihm der in dem 10
hier in Betracht genommenen Kapitel angeregte, so wesentliche Unterschied nicht mehr in den Sinn; und überdies gebraucht er das Wort *αιτιον* durchgängig für jeden Grund, welcher Art er auch sei, nennt sogar sehr häufig den Erkenntnißgrund, ja, die Prämissen eines Schlusses, *αιτιας*: so z. B. Metaph. IV, 18. 15
Rhet. II, 21. de plantis I. p. 816. (ed. Berol.), besonders Analyt. post. I, 2, wo geradezu die Prämissen eines Schlusses *αιτιαι του συμπερασματος* heißen. Wenn man aber zwei verwandte Begriffe durch das selbe Wort bezeichnet; so ist dies ein Zeichen, daß man ihren Unterschied nicht kennt, oder doch nicht 20
festhält: denn zufällige Homonymie weit verschiedener Dinge ist etwas ganz Anderes. Am auffallendesten kommt aber dieser Fehler zu Tage in seiner Darstellung des Sophisma's non causae ut causa, *παρα το μη αιτιον ὡς αιτιον*, im Buche de sophisticis elenchis, c. 5. Unter *αιτιον* versteht er hier durchaus nur den 25
Beweisgrund, die Prämissen, also einen Erkenntnißgrund, indem das Sophisma darin besteht, daß man ganz richtig etwas als unmöglich darthut, dasselbe jedoch auf den damit bestrittenen Satz gar nicht einfließt, welchen man dennoch dadurch umgestoßen zu haben vorgiebt. Von physischen Ursachen ist also dabei gar nicht 30
die Rede. Allein der Gebrauch des Wortes *αιτιον* hat bei den Logikern neuerer Zeit so viel Gewicht gehabt, daß sie, bloß daran sich haltend, in ihren Darstellungen der fallaciarum extra dictionem die fallacia non causae ut causa durchgängig erklären als die Angabe einer physischen Ursache, die es nicht ist: so z. B. 35
Reimarus, G. E. Schultze, Fries und Alle, die mir vorgekommen: erst in Twesten's Logik finde ich dies Sophisma richtig dargestellt. Auch in sonstigen wissenschaftlichen Werken und [9] Dis-

putationen wird, in der Regel, durch die Anschuldigung einer fallacia non causae ut causa die Einschiebung einer falschen Ursache bezeichnet.

Von dieser, bei den Alten durchgängig vorhandenen Vermengung und Verwechselung des logischen Gesetzes vom Erkenntnißgrunde mit dem transscendentalen Naturgesetz der Ursach und Wirkung liefert uns noch Sextus Empirikus ein starkes Beispiel. Nämlich im 9. Buche adversus Mathematicos, also dem Buche adv. physicos, § 204, unternimmt er, das Gesetz der Kausalität zu beweisen, und sagt: Einer, der behauptet, daß es keine Ursache (*αιτια*) gebe, hat entweder keine Ursache (*αιτια*), aus der er dies behauptet, oder er hat eine. Im ersten Falle ist seine Behauptung nicht wahrer, als ihr Gegentheil: im andern stellt er eben durch seine Behauptung fest, daß es Ursachen giebt.

Wir sehn also, daß die Alten es noch nicht zur deutlichen Unterscheidung zwischen der Forderung eines Erkenntnißgrundes zur Begründung eines Urtheils und der einer Ursache zum Eintritt eines realen Vorganges gebracht haben. — Was nun späterhin die Scholastiker betrifft, so war das Gesetz der Kausalität ihnen eben ein über alle Untersuchung erhabenes Axiom: non inquirimus an causa sit, quia nihil est per se notius, sagt Suarez, Disp. 12, sect. 1. Dabei hielten sie die oben beigebrachte Aristotelische Eintheilung der Ursachen fest: hingegen die hier in Rede stehende nothwendige Unterscheidung haben, so viel mir bekannt, auch sie sich nicht zum Bewußtseyn gebracht.

§. 7.

Kartesius.

Denn sogar unsern vortrefflichen Kartesius, den Anreger der subjektiven Betrachtung und dadurch den Vater der neueren Philosophie, finden wir, in dieser Hinsicht, noch in kaum erklärlichen Verwechselungen begriffen, und werden sogleich sehn, zu welchen ernstlichen und beklagenswerthen Folgen diese in der Metaphysik geführt haben. Er sagt in der responsio ad secundas objectiones in meditationes de prima philosophia, axioma I: Nulla res existit, de qua non possit quaeri, quaenam sit causa, cur existat.

Hoc [10] enim de ipso Deo quaeri potest, non quod indigeat ulla causa ut existat, sed quia ipsa ejus naturae immensitas est *causa, sive ratio,* propter quam nulla causa indiget ad existendum. Er hätte sagen müssen: die Unermeßlichkeit Gottes ist ein Erkenntnißgrund, aus welchem folgt, daß Gott keiner Ursach bedarf. Er vermengt jedoch Beides, und man sieht, daß er sich des großen Unterschiedes zwischen Ursach und Erkenntnißgrund nicht deutlich bewußt ist. Eigentlich aber ist es die Absicht, welche bei ihm die Einsicht verfälscht. Er schiebt nämlich hier, wo das Kausalitätsgesetz eine Ursache fordert, statt dieser einen Erkenntnißgrund ein, weil ein solcher nicht gleich wieder weiter führt, wie jene; und bahnt sich so, durch eben dieses Axiom, den Weg zum ontologischen Beweise des Daseyns Gottes, dessen Erfinder er ward, nachdem Anselmus nur die Anleitung dazu im Allgemeinen geliefert hatte. Denn gleich nach den Axiomen, von denen das angeführte das erste ist, wird nun dieser ontologische Beweis förmlich und ganz ernsthaft aufgestellt: ist er ja doch in jenem Axiom eigentlich schon ausgesprochen, oder liegt wenigstens so fertig darin, wie das Hühnchen im lange bebrüteten Eie. Also, während alle andern Dinge zu ihrem Daseyn einer Ursache bedürfen, genügt dem auf der Leiter des kosmologischen Beweises herangebrachten Gotte, statt derselben, die in seinem eigenen Begriffe liegende immensitas: oder, wie der Beweis selbst sich ausdrückt: in conceptu entis summe perfecti existentia necessaria continetur. Dies also ist der tour de passe-passe, zu welchem man die schon dem Aristoteles geläufige Verwechselung der beiden Hauptbedeutungen des Satzes vom Grunde, sogleich in majorem Dei gloriam, gebrauchte.

Beim Lichte und unbefangen betrachtet ist nun dieser berühmte ontologische Beweis wirklich eine allerliebste Schnurre. Da denkt nämlich Einer, bei irgend einer Gelegenheit, sich einen Begriff aus, den er aus allerlei Prädikaten zusammensetzt, dabei jedoch Sorge trägt, daß unter diesen, entweder blank und baar, oder aber, welches anständiger ist, in ein anderes Prädikat, z. B. perfectio, immensitas, oder so etwas, eingewickelt, auch das Prädikat der Realität oder Existenz sei. Bekanntlich kann man aus einem gegebenen Begriffe alle seine wesentlichen, d. h. in ihm mit gedachten, Prädikate, und ebenso auch die wesentlichen Prä-

[11]dikate dieser Prädikate, mittelst lauter analytischer Urtheile, herauszieh̃n, welche demnach logische Wahrheit, d. h. an dem gegebenen Begriff ihren Erkenntnißgrund haben. Demgemäß holt nun Jener aus seinem beliebig erdachten Begriff auch das Prä-
5 dikat der Realität, oder Existenz, heraus: und darum nun soll ein dem Begriff entsprechender Gegenstand, unabhängig von demselben, in der Wirklichkeit existiren!

„Wär' der Gedank' nicht so verwünscht gescheut,
Man wär' versucht, ihn herzlich dumm zu nennen."

10 Uebrigens ist die einfache Antwort auf eine solche ontologische Demonstration: „es kommt Alles darauf an, wo du deinen Begriff her hast: ist er aus der Erfahrung geschöpft; à la bonne heure, da existirt sein Gegenstand und bedarf keines weitern Beweises: ist er hingegen in deinem eigenen sinciput ausgeheckt;
15 da helfen ihm alle seine Prädikate nichts: er ist eben ein Hirngespinst." Daß aber die Theologie, um in dem ihr ganz fremden Gebiet der Philosophie, als wo sie gar zu gerne wäre, Fuß zu fassen, zu dergleichen Beweisen hat ihre Zuflucht nehmen müssen, erregt ein sehr ungünstiges Vorurtheil gegen ihre Ansprüche. —
20 Aber o! über die prophetische Weisheit des Aristoteles! Er hatte nie etwas vernommen vom ontologischen Beweise: aber, als sähe er vor sich in die Nacht der kommenden finstern Zeiten, erblickte darin jene scholastische Flause und wollte ihr den Weg verrennen, demonstrirt er sorgfältig, im 7. Kapitel des 2. Buchs Analyti-
25 corum posteriorum, daß die Definition einer Sache und der Beweis ihrer Existenz zwei verschiedene und ewig geschiedene Dinge sind, indem wir durch das eine erfahren, was gemeint sey, durch das andere aber, daß so etwas existire: und wie ein Orakel der Zukunft spricht er die Sentenz aus: *το δ' ειναι ουκ*
30 *ουσια ουδενι· ου γαρ γενος το ον*: *esse* autem nullius rei essentia est, quandoquidem ens non est genus. Das besagt: „Die Existenz kann nie zur Essenz, das Daseyn nie zum Wesen des Dinges gehören." — Wie sehr hingegen Hr. v. Schelling den ontologischen Beweis venerirt, ist zu ersehn aus einer langen
35 Note S. 152 des ersten Bandes seiner philosophischen Schriften von 1809. Aber etwas noch Lehrreicheres ist daraus zu ersehn, nämlich, wie dreistes, vornehmthuendes Schwadroniren hinreicht, den Deutschen Sand in die Augen zu streuen. Daß aber [12] gar

ein so durchweg erbärmlicher Patron, wie Hegel, dessen ganze Philosophasterei eigentlich eine monstrose Amplifikation des ontologischen Beweises war, diesen gegen Kant's Kritik hat vertheidigen wollen, ist eine Allianz, deren der ontologische Beweis selbst sich schämen würde, so wenig sonst das Schämen seine Sache ist. — 5
Man erwarte nur nicht, daß ich mit Achtung von Leuten spreche, welche die Philosophie in Verachtung gebracht haben.

§. 8.

Spinoza.

Obgleich Spinoza's Philosophie hauptsächlich im Negiren 10
des von seinem Lehrer Kartesius aufgestellten zwiefachen Dualismus, nämlich zwischen Gott und Welt, und zwischen Seele und Leib, besteht; so blieb er ihm doch völlig getreu in der oben nachgewiesenen Verwechselung und Vermischung des Verhältnisses zwischen Erkenntnißgrund und Folge mit dem zwischen Ursach und 15
Wirkung; ja, er suchte aus derselben, für seine Metaphysik, wo möglich noch größere Vortheile zu ziehen, als sein Lehrer für die seinige daraus gezogen hatte: denn die besagte Verwechselung ist die Grundlage seines ganzen Pantheismus geworden.

In einem Begriffe nämlich sind alle seine wesentlichen Prä- 20
dikate enthalten, implicite; daher sie, durch bloß analytische Urtheile, sich explicite aus ihm entwickeln lassen: die Summe dieser ist seine Definition. Diese ist daher von ihm selbst, nicht dem Inhalt, sondern nur der Form nach, verschieden; indem sie aus Urtheilen besteht, die alle in ihm mitgedacht sind, und daher in 25
ihm ihren Erkenntnißgrund haben, sofern sie sein Wesen darlegen. Diese können demnach angesehn werden als die Folgen jenes Begriffes, als ihres Grundes. Dieses Verhältniß eines Begriffs zu den in ihm gegründeten und aus ihm entwickelbaren analytischen Urtheilen ist nun ganz und gar das Verhältniß, welches Spinoza's 30
sogenannter Gott zur Welt, oder richtiger, welches die einzige und alleinige Substanz zu ihren zahllosen Accidenzien hat. (Deus, sive substantia constans infinitis attributis. Eth. I. pr. 11. — Deus, sive omnia Dei attributa.) Es ist also das Verhältniß des Erkenntnißgrundes zu seiner Folge; [13] statt daß der 35
wirkliche Theismus (der des Spinoza ist bloß ein nomineller)

das Verhältniß der Ursache zur Wirkung annimmt, in welchem der Grund von der Folge, nicht, wie in jenem, bloß der Betrachtungsart nach, sondern wesentlich und wirklich, also an sich selbst und immer, verschieden und getrennt bleibt. Denn eine solche Ursache
5 der Welt, mit Hinzufügung der Persönlichkeit, ist es, die das Wort Gott, ehrlicherweise gebraucht, bezeichnet. Hingegen ist ein unpersönlicher Gott eine contradictio in adjecto. Indem nun aber Spinoza auch in dem von ihm aufgestellten Verhältnisse das Wort Gott für die Substanz beibehalten wollte und solche sogar
10 ausdrücklich die Ursache der Welt benannte, konnte er dies nur dadurch zu Stande bringen, daß er jene beiden Verhältnisse, folglich auch den Satz vom Erkenntnißgrunde mit dem der Kausalität, ganz und gar vermischte. Dies zu belegen bringe ich, von unzähligen, nur folgende Stelle in Erinnerung. Notandum, dari
15 necessario uniuscujusque rei existentis certam aliquam *causam,* propter quam existit. Et notandum, hanc causam, propter quam aliqua res existit, vel debere contineri in ipsa natura et *definitione* rei existentis (nimirum quod ad ipsius naturam pertinet existere), vel debere *extra* ipsam dari.
20 (Eth. I, prop. 8, schol. 2). Im letztern Fall meint er eine wirkende Ursache, wie sich dies aus dem Folgenden ergiebt; im erstern hingegen einen bloßen Erkenntnißgrund: er identificirt jedoch Beides und arbeitet dadurch seiner Absicht, Gott mit der Welt zu identificiren, vor: einen im Innern eines gegebenen Begriffes
25 liegenden Erkenntnißgrund mit einer von Außen wirkenden Ursach zu verwechseln und dieser gleichzustellen, ist überall sein Kunstgriff; und vom Kartesius hat er ihn gelernt. Als Belege dieser Verwechselung führe ich noch folgende Stellen an. Ex necessitate divinae naturae omnia, quae sub intellectum infinitum cadere
30 possunt, sequi debent. (Eth. P. I. prop. 16.) Zugleich aber nennt er Gott überall die Ursache der Welt. Quidquid existit Dei potentiam, quae omnium rerum *causa* est, exprimit. ibid. prop. 36. demonstr. — Deus est omnium rerum *causa* immanens, non vero transiens. ibid. prop. 18. — Deus non
35 tantum est *causa efficiens* rerum existentiae, sed etiam essentiae. ibid. prop. 25. — Eth. P. III, prop. 1. demonstr. heißt es: ex data quacunque *idea* aliquis *effectus* necessario sequi debet. Und ibid. prop. 4. Nulla res nisi a causa

externa potest destrui. — Demonstr. *Definitio* cujuscunque rei, ipsius essentiam (Wesen, Beschaffenheit zum Unterschied von existentia, Daseyn) affirmat, sed non negat; sive rei essentiam ponit, sed non tollit. Dum itaque ad rem ipsam tantum, non autem ad causas externas attendimus, nihil in eadem poterimus invenire, quod ipsam possit destruere. Dies heißt: weil ein Begriff nichts enthalten kann, was seiner Definition, d. i. der Summe seiner Prädikate, widerspricht; kann auch ein Ding nichts enthalten, was Ursach seiner Zerstörung werden könnte. Diese Ansicht wird aber auf ihren Gipfel geführt in der etwas langen, zweiten Demonstration der elften Proposition, woselbst die Ursache, welche ein Wesen zerstören oder aufheben könnte, vermischt wird mit einem Widerspruch, den die [14] Definition desselben enthielte und der sie deshalb aufhöbe. Die Nothwendigkeit, Ursache und Erkenntnißgrund zu konfundiren, wird hierbei so dringend, daß Spinoza nie causa, oder auch ratio, allein sagen darf, sondern jedesmal ratio seu causa zu setzen genöthigt ist, welches daher hier, auf Einer Seite, acht Mal geschieht, um den Unterschleif zu decken. Das Selbe hatte schon Kartesius in dem oben angeführten Axiom gethan.

So ist denn Spinoza's Pantheismus eigentlich nur die Realisation des ontologischen Beweises des Kartesius. Zunächst adoptirt er den oben angeführten ontotheologischen Satz des Kartesius: ipsa naturae Dei immensitas est *causa sive ratio,* propter quam nulla causa indiget ad existendum: statt Deus sagt er (im Anfang) stets substantia, und nun schließt er: substantiae essentia necessario involvit existentiam: ergo erit substantia *causa sui.* (Eth. P. I, prop. 7.) Also durch dasselbe Argument, womit Kartesius das Daseyn Gottes bewiesen hatte, beweist er das absolut nothwendige Daseyn der Welt, — die also keines Gottes bedarf. Dies leistet er noch deutlicher im 2. Scholio zur 8. Proposition: Quoniam ad naturam substantiae pertinet existere, debet ejus definitio necessariam existentiam involvere, et consequenter ex sola ejus definitione debet ipsius existentia concludi. Diese Substanz aber ist bekanntlich die Welt. — Im selben Sinne sagt die Demonstration zur Prop. 24: Id, cujus natura in se considerata (d. i. die Definition) involvit existentiam, est *causa sui.*

Was nämlich Kartesius nur ideal, nur subjektiv, d. h. nur für uns, nur zum Behuf der Erkenntniß, nämlich des Beweises des Daseyns Gottes, aufgestellt hatte, Das nahm Spinoza real und objektiv, als das wirkliche Verhältniß Gottes zur Welt. Beim Kartesius liegt im Begriffe Gottes die Existenz und wird also zum Argument für sein wirkliches Daseyn: beim Spinoza steckt Gott selbst in der Welt. Was demnach beim Kartesius bloßer Erkenntnißgrund war, macht Spinoza zum Realgrund: hatte jener im ontologischen Beweise gelehrt, daß aus der essentia Gottes seine existentia folgt, so macht dieser daraus die causa sui und eröffnet dreist seine Ethik mit: per causam sui intelligo id, cujus essentia (Begriff) involvit existentiam; — taub gegen den Aristoteles, der ihm zuruft *το δ'ειναι ουκ ουσια ουδενι*! Hier haben wir nun die handgreiflichste Verwechselung des Erkenntnißgrundes mit der Ursach. Und wenn die Neospinozisten (Schellingianer, Hegelianer u. s. w.), gewohnt, Worte für Gedanken zu halten, sich oft in vornehm andächtiger Bewundrung über dieses causa sui ergehn; so sehe ich meinerseits in causa sui nur eine contradictio in adjecto, ein Vorher was nachher ist, ein freches Machtwort, die unendliche Kausalkette abzuschneiden, ja, ein Analogon zu jenem Oesterreicher, der, als er, die Agraffe auf seinem festgeschnallten Schacko zu befestigen, nicht hoch genug hinaufreichen konnte, auf den Stuhl stieg. Das rechte Emblem der causa sui ist Baron Münchhausen, sein im Wasser sinkendes Pferd mit den Beinen umklammernd und an seinem über den Kopf nach vorn geschlagenen Zopf sich mit sammt dem Pferde in die Höhe ziehend; und darunter gesetzt: Causa sui.

Zum Schluß werfe man noch einen Blick auf die propos. 16. des ersten Buchs der Ethik, wo aus dem Grunde, daß ex data cujuscunque rei definitione plures proprietates intellectus con-[15]cludit, quae revera ex eadem necessario sequuntur, gefolgert wird: ex necessitate divinae naturae (d. h. real genommen) infinita infinitis modis sequi debent: unstreitig also hat dieser Gott zur Welt das Verhältniß eines Begriffes zu seiner Definition. Nichtsdestoweniger knüpft sich gleich daran das Korollarium: Deum omnium rerum esse *causam efficientem*. Weiter kann die Verwechselung des Erkenntnißgrundes mit der Ursache nicht getrieben werden, und bedeutendere Folgen, als hier, konnte

sie nicht haben. Dies aber zeugt für die Wichtigkeit des Thema's gegenwärtiger Abhandlung.

Zu diesen, aus Mangel an Deutlichkeit im Denken entsprungenen Verirrungen jener beiden großen Geister der Vergangenheit hat in unsern Tagen Hr. v. Schelling noch ein kleines Nachspiel geliefert, indem er dem vorliegenden Klimax noch die dritte Stufe aufzusetzen sich bemüht hat. War nämlich Kartesius der Forderung des unerbittlichen Kausalitätsgesetzes, welches seinen Gott in die Enge trieb, dadurch begegnet, daß er der verlangten Ursache einen Erkenntnißgrund substituirte, um die Sache zur Ruhe zu bringen; und hatte Spinoza aus diesem eine wirkliche Ursache und also causa sui gemacht, wobei ihm der Gott zur Welt ward; so ließ Hr. von Schelling (in seiner Abhandlung von der menschlichen Freiheit) in Gott selbst den Grund und die Folge auseinandertreten, konsolidirte also die Sache noch viel besser dadurch, daß er sie zu einer realen und leibhaften Hypostase des Grundes und seiner Folge erhob, indem er uns mit etwas bekannt machte, „das in Gott nicht Er selbst sey, sondern sein Grund, als ein Urgrund, oder vielmehr Ungrund." Hoc quidem vere palmarium est. — Daß er übrigens die ganze Fabel aus Jakob Böhme's „Gründlichem Bericht vom irdischen und himmlischen Mysterio" genommen hat, ist heut zu Tage bekannt genug: woher aber Jakob Böhme selbst die Sache habe und wo also eigentlich der Ungrund zu Hause sey, scheint man nicht zu wissen; daher ich mir erlaube, es herzusetzen. Es ist der *βυθος*, d. i. abyssus, vorago, also bodenlose Tiefe, Ungrund, der Valentinianer (einer Ketzersekte des zweiten Jahrhunderts), welcher das ihm konsubstantiale Schweigen befruchtete, das nun den Verstand und die Welt gebar: wie es Irenäus contr. haeres. lib. I. c. 1, in folgenden Worten berichtet: *Λεγουσι γαρ τινα ειναι εν αορα-*[16]*τοις και ακατονομαστοις ὑψωμασι τελειον Αιωνα προοντα· τουτον δε και προαρχην, και προπατορα, και βυθον καλουσιν. — — Ὑπαρχοντα δε αυτον αχωρητον και αορατον, αϊδιον τε και αγεννητον, εν ἡσυχιᾳ και ηρεμιᾳ πολλῃ γεγονεναι εν απειροις αιωσι χρονων. Συνυπαρχειν δε αυτῳ και Εννοιαν, ἡν δε και Χαριν, και Σιγην ονομαζουσι· και εννοηθηναι ποτε αφ᾽ ἑαυτου προβαλεσθαι τον βυθον τουτον αρχην των παντων, και καθαπερ σπερμα την προβολην ταυτην (ἡν προβαλεσθαι ενενοηθη) κα-*

θεσθαι, ὡς εν μητρα, τη συνυπαρχουση ἑαυτω Σιγη. Ταυτην δε, ὑποδεξαμενην το σπερμα τουτο, και εγκυμονα γενομενην, αποκυησαι Νουν, ὁμοιον τε και ισον τω προβαλοντι, και μονον χωρουντα το μεγεθος του Πατρος. Τον δε νουν τουτον και 5 *μονογενη καλουσι, και αρχην των παντων.* (Dicunt enim esse quendam in sublimitatibus illis, quae nec oculis cerni, nec nominari possunt, perfectum Aeonem praeexistentem, quem et proarchen, et propatorem, et *Bythum* vocant. Eum autem, quum incomprehensibilis et invisibilis, sempiternus idem et ingenitus esset, infinitis tem- 10 porum seculis in summa quiete ac tranquillitate fuisse. Unâ etiam cum eo Cogitationem exstitisse, quam et Gratiam et Silentium (Sigen) nuncupant. Hunc porro *Bythum* in animum aliquando induxisse, rerum omnium initium proferre, atque hanc, quam in animum induxerat, productionem, in Sigen (silentium) quae unâ cum eo erat, 15 non secus atque in vulvam demisisse. Hanc vero, suscepto hoc semine, praegnantem effectam peperisse Intellectum, parenti suo parem et aequalem, atque ita comparatum, ut solus paternae magnitudinis capax esset. Atque hunc Intellectum et Monogenem et Patrem et principium omnium rerum appellant.) Dem Jak. Böhme muß Das irgendwie 20 aus der Ketzergeschichte zu Ohren gekommen seyn, und aus dessen Händen hat Hr. von Schelling es gläubig entgegengenommen.

§. 9.

Leibnitz.

25 Leibnitz hat zuerst den Satz vom Grunde als einen Hauptgrundsatz aller Erkenntniß und Wissenschaft förmlich aufgestellt. Er proklamirt ihn an vielen Stellen seiner Werke sehr pomphaft, thut gar wichtig damit, und stellt sich, als ob er ihn erst erfunden hätte; jedoch weiß er von demselben nichts weiter zu sagen, als 30 nur immer, daß Alles und Jedes einen zureichenden Grund haben müsse, warum es so und nicht anders sei; was die Welt denn doch wohl auch vor ihm gewußt haben wird. Die Unterscheidung der zwei Hauptbedeutungen desselben deutet er dabei gelegentlich zwar an, hat sie jedoch nicht ausdrücklich hervorge-[17]hoben, noch 35 auch sonst sie irgendwo deutlich erörtert. Die Hauptstelle ist in seinen principiis philosophiae §. 32, und ein wenig besser in der französischen Bearbeitung derselben, überschrieben Monadologie:

en vertu du principe de la raison suffisante nous considérons qu'aucun fait ne sauroit se trouver vrai ou existant, aucune énonciation véritable, sans qu'il y ait une raison suffisante, pourquoi il en soit ainsi et non pas autrement: — womit zu vergleichen Theodicee §. 44, und der 5. Brief an Clarke, §. 125. 5

§. 10.
Wolf.

Wolf ist also der Erste, welcher die beiden Hauptbedeutungen unsers Grundsatzes ausdrücklich gesondert und ihren Unterschied auseinandergesetzt hat. Er stellt jedoch den Satz vom zureichenden 10 Grunde noch nicht, wie es jetzt geschieht, in der Logik auf, sondern in der Ontologie. Daselbst dringt er zwar schon §. 71 darauf, daß man den Satz vom zureichenden Grund der Erkenntniß nicht mit dem der Ursach und Wirkung verwechseln solle, bestimmt hier aber doch nicht deutlich den Unterschied und begeht selbst Ver- 15 wechselungen, indem er eben hier im Kapitel de ratione sufficiente §§. 70, 74, 75, 77, zum Beleg für das principium rationis sufficientis Beispiele von Ursach und Wirkung und Motiv und Handlung anführt, die, wenn er jene Unterscheidung machen will, im Kapitel de causis desselben Werks angeführt werden 20 müßten. In diesem nun führt er wieder ganz ähnliche Beispiele an und stellt auch hier wieder das principium cognoscendi auf (§. 876), das zwar, als oben bereits abgehandelt, nicht hieher gehört, jedoch dient, die bestimmte und deutliche Unterscheidung desselben vom Gesetz der Kausalität einzuführen, welche sodann 25 §§. 881—884 folgt. Principium, sagt er hier ferner, dicitur id, quod in se continet rationem alterius, und er unterscheidet drei Arten desselben, nämlich: 1) *principium fiendi* (causa), das er definirt als ratio actualitatis alterius; e. gr. si lapis calescit, ignis aut radii solares sunt rationes, cur calor lapidi insit. — 30 2) *principium essendi,* das er definirt: ratio possibilitatis alterius: in eodem exemplo, ratio possibilitatis, cur lapis calorem [18] recipere possit, est in essentia seu modo compositionis lapidis. Dies letztere scheint mir ein unstatthafter Begriff. Möglichkeit überhaupt ist, wie Kant zur Genüge gezeigt hat, Uebereinstim- 35 mung mit den uns a priori bewußten Bedingungen aller Erfah-

rung. Aus diesen wissen wir, in Beziehung auf Wolf's Beispiel vom Stein, daß Veränderungen als Wirkungen von Ursachen möglich sind, d. h. daß ein Zustand auf einen andern folgen kann, wenn dieser die Bedingungen zu jenem enthält: hier finden 5 wir, als Wirkung, den Zustand des Warmseyns des Steins, und, als Ursach, den ihm vorhergehenden der endlichen Wärmekapacität des Steins und seiner Berührung mit freier Wärme. Daß nun Wolf die zuerst genannte Beschaffenheit dieses Zustandes principium essendi und die zweite principium fiendi nennen 10 will, beruht auf einer Täuschung, die ihm daraus entsteht, daß die auf der Seite des Steines liegenden Bedingungen bleibender sind und daher auf die übrigen länger warten können. Daß nämlich der Stein ein solcher ist, wie er ist, von solcher chemischen Beschaffenheit, die so und so viel specifische Wärme, folg- 15 lich eine im umgekehrten Verhältniß derselben stehende Wärmekapacität mit sich bringt, ist, eben wie andrerseits sein in Berührung mit freier Wärme kommen, Folge einer Kette früherer Ursachen, sämmtlich principiorum fiendi: das Zusammentreffen beiderseitiger Umstände aber macht allererst den Zustand aus, 20 der, als Ursach, die Erwärmung, als Wirkung, bedingt. Nirgends bleibt dabei Raum für Wolf's principium essendi, das ich daher nicht anerkenne und über welches ich hier theils deshalb etwas ausführlich gewesen bin, weil ich den Namen in einer ganz andern Bedeutung unten gebrauchen werde, und theils weil die 25 Erörterung beiträgt, den wahren Sinn des Kausalitätsgesetzes faßlich zu machen. 3) unterscheidet Wolf, wie gesagt, principium cognoscendi, und unter causa führt er noch an causa impulsiva, sive ratio voluntatem determinans.

§. 11.

30 ## Philosophen zwischen Wolf und Kant.

Baumgarten, in seiner Metaphysica, §§. 20—24 und §§. 306—313, wiederholt die Wolfischen Unterscheidungen.

Reimarus, in der Vernunftlehre §. 81, unterscheidet 1) **in-[19]nern Grund**, wovon seine Erklärung mit Wolf's ratio 35 essendi übereinstimmt, indessen von der ratio cognoscendi gelten würde, wenn er nicht auf Dinge übertrüge, was nur von Be-

griffen gilt; und 2) äußern Grund, d. i. causa. — §. 120 seq. bestimmt er die ratio cognoscendi richtig, als eine Bedingung der Aussage: allein §. 125 verwechselt er doch, in einem Beispiel, Ursach damit.

Lambert, im neuen Organon, erwähnt die Wolfischen Unterscheidungen nicht mehr, zeigt aber in einem Beispiel, daß er Erkenntnißgrund von Ursache unterscheide, nämlich Bd. I. §. 572, wo er sagt, Gott sei principium essendi der Wahrheiten und die Wahrheiten principia cognoscendi Gottes.

Plattner, in den Aphorismen, §. 868, sagt: „Was innerhalb der Vorstellung Grund und Folge (principium cognoscendi, ratio — rationatum) heißt, das ist in der Wirklichkeit Ursach und Wirkung (causa efficiens — effectus). Jede Ursach ist Erkenntnißgrund, jede Wirkung Erkenntnißfolge." Er meint also, daß Ursach und Wirkung Dasjenige seyen, was, in der Wirklichkeit, den Begriffen von Grund und Folge im Denken entspricht, daß jene zu diesen sich verhielten etwan wie Substanz und Accidenz zu Subjekt und Prädikat, oder wie Qualität des Objekts zur Empfindung derselben in uns u. s. f. Ich halte es für überflüssig, diese Meinung zu widerlegen, da Jeder leicht einsehn wird, daß das Verhältniß von Grund und Folge in Urtheilen etwas ganz andres ist, als eine Erkenntniß von Wirkung und Ursach; obwohl in einzelnen Fällen auch Erkenntniß einer Ursach, als solcher, Grund eines Urtheils seyn kann, das die Wirkung aussagt. (Vergl. §. 36.)

§. 12.

Hume.

Bis auf diesen ernstlichen Denker hatte noch Niemand gezweifelt an Folgendem. Zuerst und vor allen Dingen im Himmel und auf Erden ist der Satz vom zureichenden Grunde, nämlich als Gesetz der Kausalität. Denn er ist eine veritas aeterna: d. h. er selbst ist an und für sich, erhaben über Götter und Schicksal: alles Uebrige hingegen, z. B. der Verstand, der den Satz vom [20] Grunde denkt, nicht weniger die ganze Welt und auch was etwan die Ursache dieser Welt seyn mag, wie Atome, Bewegung, ein Schöpfer u. s. w., ist Dies erst in Gemäßheit und

vermöge desselben. Hume war der Erste, dem es einfiel, zu fragen, woher denn dieses Gesetz der Kausalität seine Auktorität habe, und die Kreditive derselben zu verlangen. Sein Ergebniß, daß die Kausalität nichts weiter, als die empirisch wahrgenommene und uns gewöhnlich gewordene Zeitfolge der Dinge und Zustände sei, ist bekannt: Jeder fühlt sogleich das Falsche desselben, und es zu widerlegen ist auch nicht schwer. Allein das Verdienst lag in der Frage selbst: sie wurde die Anregung und der Anknüpfungspunkt zu Kant's tiefsinnigen Untersuchungen und dadurch zu einem ungleich tiefer gefaßten und gründlicheren Idealismus, als der bisherige, der hauptsächlich der Berkley'sche ist, gewesen war, zum transscendentalen Idealismus, aus welchem uns die Ueberzeugung hervorgeht, daß die Welt so abhängig von uns im Ganzen ist, wie wir es von ihr im Einzelnen sind. Denn indem er die transscendentalen Principien nachwies als solche, vermöge deren wir über die Objekte und ihre Möglichkeit Einiges a priori, d. h. vor aller Erfahrung, bestimmen können, bewies er daraus, daß diese Dinge nicht unabhängig von unserer Erkenntniß so daseyn können, wie sie sich uns darstellen. Die Verwandtschaft einer solchen Welt mit dem Traume tritt hervor.

§. 13.

Kant und seine Schule.

Kant's Hauptstelle über den Satz vom zureichenden Grunde steht in der kleinen Schrift „über eine Entdeckung, nach der alle Kritik der reinen Vernunft entbehrlich gemacht werden soll" und zwar im ersten Abschnitt derselben, unter A. Daselbst dringt Kant auf die Unterscheidung des logischen (formalen) Princips der Erkenntniß „„ein jeder Satz muß seinen Grund haben"" von dem transscendentalen (materialen) Prinzip „„ein jedes Ding muß seinen Grund haben,"" indem er gegen Eberhard polemisirt, der Beides hatte identificiren wollen. — Seinen Beweis der Apriorität und dadurch Transscendentalität des Kausalitätsgesetzes werde ich weiterhin in einem eigenen Paragraphen [21] kritisiren, nachdem ich den allein richtigen zuvor werde geliefert haben.

Nach diesen Vorgängen bestimmen denn die mancherlei Lehrbücher der Logik, welche die Kantische Schule geliefert hat, z. B. die von Hofbauer, Maaß, Jakob, Kiesewetter u. A. den Unterschied zwischen Erkenntnißgrund und Ursache ziemlich genau. Kiesewetter besonders giebt ihn in seiner Logik (Bd. 1. S. 16) völlig genügend also an: „Logischer Grund (Erkenntnißgrund) ist nicht zu verwechseln mit dem realen (Ursach). Der Satz des zureichenden Grundes gehört in die Logik, der Satz der Kausalität in die Metaphysik. (S. 60.) Jener ist Grundsatz des Denkens, dieser der Erfahrung. Ursache betrifft wirkliche Dinge, logischer Grund nur Vorstellungen."

Die Gegner Kant's dringen noch mehr auf diese Unterscheidung. G. E. Schulze, in seiner Logik §. 19. Anmerk. 1 und §. 63, klagt über Verwechselung des Satzes vom zureichenden Grund mit dem der Kausalität. Salomon Maimon, in seiner Logik S. 20, 21, klagt, daß man viel vom zureichenden Grunde gesprochen habe, ohne zu erklären, was man darunter verstehe, und in der Vorrede S. XXIV tadelt er, daß Kant das Princip der Kausalität von der logischen Form der hypothetischen Urtheile ableite.

F. H. Jacobi, in seinen „Briefen über die Lehre des Spinoza", Beilage 7, S. 414, sagt, daß aus der Vermischung des Begriffes des Grundes mit dem der Ursache eine Täuschung entstehe, welche die Quelle verschiedener falscher Spekulationen geworden sey: auch giebt er den Unterschied derselben auf seine Weise an. Indessen findet man hier, wie gewöhnlich bei ihm, mehr ein selbstgefälliges Spiel mit Phrasen, als ernstliches Philosophiren.

Wie endlich Hr. von Schelling Grund und Ursache unterscheide, kann man ersehen aus seinen „Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie", §. 184, welche das erste Heft des ersten Bandes der Jahrbücher der Medicin von Marcus und Schelling eröffnen. Daselbst wird man belehrt, daß die Schwere der Grund und das Licht die Ursache der Dinge sei; — welches ich bloß als ein Curiosum anführe, da außerdem ein solches leicht-[22]fertiges In-den-Tag-hinein-Schwätzen keine Stelle unter den Meinungen ernster und redlicher Forscher verdient.

§. 14.

Ueber die Beweise des Satzes.

Noch ist zu erwähnen, daß man mehrmals vergeblich versucht hat, den Satz vom zureichenden Grund überhaupt zu beweisen, meistens ohne genau zu bestimmen, in welcher Bedeutung man ihn nahm. Z. B. Wolf in der Ontologie §. 70, welchen Beweis Baumgarten in der Metaphysik §. 20 wiederholt. Es wäre überflüssig, ihn auch hier zu wiederholen und zu widerlegen, da es in die Augen fällt, daß er auf einem Wortspiel beruht. Plattner in den Aphorismen §. 828, Jakob in der Logik und Metaphysik (S. 38. 1794), haben andre Beweise versucht, in denen der Cirkel sehr leicht zu erkennen ist. Von Kant's Beweise soll, wie gesagt, weiter unten geredet werden. Da ich durch diese Abhandlung die verschiedenen Gesetze unseres Erkenntnißvermögens, deren gemeinschaftlicher Ausdruck der Satz vom zureichenden Grunde ist, aufzuweisen hoffe; so wird sich von selbst ergeben, daß der Satz überhaupt nicht zu beweisen ist, sondern von allen jenen Beweisen (mit Ausnahme des Kantischen, als welcher nicht auf die Gültigkeit, sondern auf die Apriorität des Kausalitätsgesetzes gerichtet ist) gilt was Aristoteles sagt: *λογον ζητουσι ὧν ουκ εστι λογος· αποδειξεως γαρ αρχη ουκ αποδειξις εστι.* Metaph. III, 6. (rationem eorum quaerunt, quorum non est ratio: demonstrationis enim principium non est demonstratio), womit zu vergleichen Analyt. post. I, 3. Denn jeder Beweis ist die Zurückführung des Zweifelhaften auf ein Anerkanntes, und wenn wir von diesem, was es auch sey, immer wieder einen Beweis fordern, so werden wir zuletzt auf gewisse Sätze gerathen, welche die Formen und Gesetze, und daher die Bedingungen alles Denkens und Erkennens ausdrücken, aus deren Anwendung mithin alles Denken und Erkennen besteht; so daß Gewißheit nichts weiter ist, als Uebereinstimmung mit ihnen, folglich ihre eigne Gewißheit nicht wieder aus andern Sätzen erhellen kann. Wir werden im 5. Kapitel die Art der Wahrheit solcher Sätze erörtern.

Einen Beweis für den Satz vom Grunde insbesondre zu [23] suchen, ist überdies eine specielle Verkehrtheit, welche von Mangel an Besonnenheit zeugt. Jeder Beweis nämlich ist die Darlegung des Grundes zu einem ausgesprochenen Urtheil, wel-

ches eben dadurch das Prädikat wahr erhält. Eben von diesem Erforderniß eines Grundes für jedes Urtheil ist der Satz vom Grunde der Ausdruck. Wer nun einen Beweis, d. i. die Darlegung eines Grundes, für ihn fordert, setzt ihn eben hierdurch schon als wahr voraus, ja, stützt seine Forderung eben auf diese 5 Voraussetzung. Er geräth also in diesen Cirkel, daß er einen Beweis der Berechtigung, einen Beweis zu fordern, fordert.

[24]

Drittes Kapitel.

Unzulänglichkeit der bisherigen Darstellung und Entwurf zu einer neuen.

---

§. 15.

Fälle, die unter den bisher aufgestellten Bedeutungen des Satzes nicht begriffen sind.

Aus der im vorigen Kapitel gegebenen Uebersicht ergiebt sich als allgemeines Resultat, daß man, obwohl erst allmälig und auffallend spät, auch nicht ohne öfter von Neuem in Verwechselungen und Fehlgriffe zu gerathen, zwei Anwendungen des Satzes vom zureichenden Grunde unterschieden hat: die eine auf Urtheile, die, um wahr zu seyn, immer einen Grund, die andre auf Veränderungen realer Objekte, die immer eine Ursache haben müssen. Wir sehn, daß in beiden Fällen der Satz vom zureichenden Grund zur Frage *Warum* berechtigt, welche Eigenschaft ihm wesentlich ist. Allein sind unter jenen beiden Verhältnissen alle Fälle begriffen, in denen wir Warum zu fragen berechtigt sind? Wenn ich frage: Warum sind in diesem Triangel die drei Seiten gleich? So ist die Antwort: weil die drei Winkel gleich sind. Ist nun die Gleichheit der Winkel *Ursach* der Gleichheit der Seiten? Nein, denn hier ist von keiner Veränderung, also von keiner Wirkung die eine Ursach haben müßte, die Rede. — Ist sie bloß Erkenntnißgrund? Nein, denn die Gleichheit der Winkel ist nicht bloß Beweis der Gleichheit der Seiten, nicht bloß Grund eines

Urtheils: aus bloßen Begriffen ist ja nimmermehr einzusehn, daß, [25] weil die Winkel gleich sind, auch die Seiten gleich seyn müssen: denn im Begriff von Gleichheit der Winkel liegt nicht der von Gleichheit der Seiten. Es ist hier also keine Verbindung zwischen Begriffen, oder Urtheilen, sondern zwischen Seiten und 5 Winkeln. Die Gleichheit der Winkel ist nicht unmittelbar Grund zur Erkenntniß der Gleichheit der Seiten, sondern nur mittelbar, indem sie Grund des So-seyns, hier des Gleichseyns der Seiten ist: darum daß die Winkel gleich sind, müssen die Seiten gleich seyn. Es findet sich hier eine nothwendige 10 Verbindung zwischen Winkeln und Seiten, nicht unmittelbar eine nothwendige Verbindung zweier Urtheile. — Oder wiederum, wenn ich frage, warum zwar infecta facta, aber nimmermehr facta infecta fieri possunt; also warum denn eigentlich die Vergangenheit schlechthin unwiederbringlich, die Zukunft unausbleiblich sey; 15 so läßt sich Dies auch nicht rein logisch, mittelst bloßer Begriffe, darthun. Und eben so wenig ist es Sache der Kausalität; da diese nur die Begebenheiten in der Zeit, nicht diese selbst beherrscht. Aber nicht durch Kausalität, sondern unmittelbar durch ihr bloßes Daseyn selbst, dessen Eintritt jedoch unausbleiblich war, hat die 20 jetzige Stunde die verflossene in den bodenlosen Abgrund der Vergangenheit gestürzt und auf ewig zu nichts gemacht. Dies läßt sich aus bloßen Begriffen nicht verstehn, noch durch sie verdeutlichen; sondern wir erkennen es ganz unmittelbar und intuitiv, eben wie den Unterschied zwischen Rechts und Links und was von 25 diesem abhängt, z. B. daß der linke Handschuh nicht zur rechten Hand paßt.

Da nun also nicht alle Fälle, in denen der Satz vom zureichenden Grunde Anwendung findet, sich zurückführen lassen auf logischen Grund und Folge und Ursach und Wirkung; so muß 30 bei dieser Eintheilung dem Gesetz der Specifikation kein Genüge geschehn seyn. Das Gesetz der Homogeneität nöthigt uns jedoch vorauszusetzen, daß jene Fälle nicht ins Unendliche verschieden seyn, sondern auf gewisse Gattungen müssen zurückgeführt werden können. Ehe ich nun diese Eintheilung versuche, ist es nöthig 35 zu bestimmen, was dem Satz vom zureichenden Grunde, als sein eigenthümlicher Charakter, in allen Fällen eigen sey; weil der Geschlechtsbegriff vor den Gattungsbegriffen festgestellt werden muß.

[26] §. 16.

Die Wurzel des Satzes vom zureichenden Grund.

Unser erkennendes Bewußtseyn, als äußere und innere Sinnlichkeit (Receptivität), Verstand und Vernunft
5 auftretend, zerfällt in Subjekt und Objekt, und enthält nichts außerdem. Objekt für das Subjekt seyn, und unsre Vorstellung seyn, ist das Selbe. Alle unsre Vorstellungen sind Objekte des Subjekts, und alle Objekte des Subjekts sind unsre Vorstellungen. Nun
10 aber findet sich, daß alle unsre Vorstellungen unter einander in einer gesetzmäßigen und der Form nach *a priori* bestimmbaren Verbindung stehn, vermöge welcher nichts für sich Bestehendes und Unabhängiges, auch nichts Einzelnes und Abgerissenes, Objekt für
15 uns werden kann. Diese Verbindung ist es, welche der Satz vom zureichenden Grund, in seiner Allgemeinheit, ausdrückt. Obgleich dieselbe nun, wie wir schon aus dem Bisherigen entnehmen können, je nach Verschiedenheit der Art der Objekte, verschiedene Gestalten annimmt, welche zu bezeichnen der Satz vom Grunde
20 dann auch wieder seinen Ausdruck modificirt; so bleibt ihr doch immer das allen jenen Gestalten Gemeinsame, welches unser Satz, allgemein und abstrakt gefaßt, besagt. Die demselben zum Grunde liegenden, im Folgenden näher nachzuweisenden Verhältnisse sind es daher, welche ich die Wurzel des Satzes vom zureichenden
25 Grunde genannt habe. Diese nun sondern sich, bei näherer, den Gesetzen der Homogeneität und der Specifikation gemäß angestellter Betrachtung, in bestimmte, von einander sehr verschiedene Gattungen, deren Anzahl sich auf vier zurückführen läßt, indem sie sich richtet nach den vier Klassen, in welche Alles, was
30 für uns Objekt werden kann, also alle unsre Vorstellungen, zerfallen. Diese Klassen werden in den nächsten vier Kapiteln aufgestellt und abgehandelt.

In jeder derselben werden wir den Satz vom zureichenden Grund in einer andern Gestalt auftreten, sich aber überall dadurch,
35 daß er den oben angegebenen Ausdruck zuläßt, als denselben und als aus der hier angegebenen Wurzel entsprossen zu erkennen geben sehn.

[27]

Viertes Kapitel.

Ueber die erste Klasse der Objekte für das Subjekt und die in ihr herrschende Gestaltung des Satzes vom zureichenden Grunde.

---

§. 17.

Allgemeine Erklärung dieser Klasse von Objekten.

Die erste Klasse der möglichen Gegenstände unseres Vorstellungsvermögens ist die der *anschaulichen, vollständigen, empirischen* Vorstellungen. Sie sind *anschauliche*, im Gegensatz der bloß gedachten, also der abstrakten Begriffe; *vollständige*, sofern sie, nach Kant's Unterscheidung, nicht bloß das Formale, sondern auch das Materiale der Erscheinungen enthalten; *empirische*, theils sofern sie nicht aus bloßer Gedankenverknüpfung hervorgehn, sondern in einer Anregung der Empfindung unsers sensitiven Leibes ihren Ursprung haben, auf welchen sie, zur Beglaubigung ihrer Realität, stets zurückweisen; theils weil sie, gemäß den Gesetzen des Raumes, der Zeit und der Kausalität im Verein, zu demjenigen end- und anfangslosen Komplex verknüpft sind, der unsere *empirische Realität* ausmacht. Da jedoch diese, nach dem Ergebniß der Kantischen Belehrung, die *transscendentale Idealität* derselben nicht aufhebt; so kommen sie hier, wo es sich um die formellen Elemente der Erkenntniß handelt, bloß als Vorstellungen in Betracht.

§. 18.

[28] Umriß einer transscendentalen Analysis der empirischen Realität.

Die Formen dieser Vorstellungen sind die des innern und
5 äußern Sinnes, Zeit und Raum. Aber nur als erfüllt sind diese wahrnehmbar. Ihre Wahrnehmbarkeit ist die Materie, auf welche ich weiterhin, wie auch §. 21, zurückkommen werde.

Wäre die Zeit die alleinige Form dieser Vorstellun-
10 gen; so gäbe es kein Zugleichseyn und deshalb nichts Beharrliches und keine Dauer. Denn die Zeit wird nur wahrgenommen, sofern sie erfüllt ist, und ihr Fortgang nur durch den Wechsel des sie Erfüllenden. Das Beharren eines Objekts wird daher nur erkannt durch den Gegensatz des Wechsels an-
15 derer, die mit ihm zugleich sind. Die Vorstellung des Zugleichseyns aber ist in der bloßen Zeit nicht möglich; sondern, zur andern Hälfte, bedingt durch die Vorstellung vom Raum; weil in der bloßen Zeit alles nacheinander, im Raum aber nebeneinander ist: dieselbe entsteht also erst durch den Verein
20 von Zeit und Raum.

Wäre andrerseits der Raum die alleinige Form der Vorstellungen dieser Klasse; so gäbe es keinen Wechsel: denn Wechsel, oder Veränderung, ist Succession der Zustände, und Succession ist nur in der Zeit möglich. Daher kann man die
25 Zeit auch definiren als die Möglichkeit entgegengesetzter Bestimmungen am selben Dinge.

Wir sehn also, daß die beiden Formen der empirischen Vorstellungen, obwohl sie bekanntlich unendliche Theilbarkeit und unendliche Ausdehnung gemein haben, doch grundverschieden sind,
30 darin, daß was der einen wesentlich ist, in der andern gar keine Bedeutung hat: das Nebeneinander keine in der Zeit, das Nacheinander keine im Raum. Die empirischen, zum gesetzmäßigen Komplex der Realität gehörigen Vorstellungen erscheinen dennoch in beiden Formen zugleich, und sogar ist eine innige Vereini-
35 gung beider die Bedingung der Realität, welche aus ihnen gewissermaaßen wie ein Produkt aus seinen Faktoren erwächst. Was diese Vereinigung schafft ist der Verstand, der, mittelst seiner, ihm eigenthümlichen Funktion, jene heterogenen Formen

[29] der Sinnlichkeit verbindet, so daß aus ihrer wechselseitigen Durchdringung, wiewohl eben auch nur für ihn selbst, die empirische Realität hervorgeht, als eine Gesammtvorstellung, welche einen, durch die Formen des Satzes vom Grunde zusammengehaltenen Komplex, jedoch mit problematischen Gränzen, bildet, 5 von dem alle einzelnen, dieser Klasse angehörigen Vorstellungen Theile sind und in ihm, bestimmten, uns a priori bewußten Gesetzen gemäß, ihre Stellen einnehmen, in welchem daher unzählige Objekte zugleich existiren, weil in ihm, ungeachtet der Unaufhaltsamkeit der Zeit, die Substanz, d. i. die Materie, beharrt, und un- 10 geachtet der starren Unbeweglichkeit des Raums, ihre Zustände wechseln, in welchem also, mit Einem Wort, diese ganze objektive reale Welt für uns da ist. Die Ausführung der hier nur im Umriß gegebenen Analysis der empirischen Realität, durch eine nähere Auseinandersetzung der Art und Weise, wie durch die Funktion des 15 Verstandes jene Vereinigung und mit ihr die Erfahrungswelt für ihn zu Stande kommt, findet der theilnehmende Leser in der „Welt als Wille und Vorstellung," Bd. 1. §. 4 (oder erste Aufl. S. 12 fg.), wozu ihm die dem 4. Kapitel des 2. Bandes beigegebene und seiner aufmerksamen Beachtung empfohlene Tafel 20 der „Prädikabilia a priori der Zeit, des Raumes und der Materie" eine wesentliche Beihülfe seyn wird; da aus ihr besonders erhellt, wie die Gegensätze des Raumes und der Zeit sich in der Materie, als ihrem in der Form der Kausalität sich darstellenden Produkt, ausgleichen. 25

Die Funktion des Verstandes, welche die Basis der empirischen Realität ausmacht, soll sogleich ihre ausführliche Darstellung erhalten: nur müssen zuvor, durch ein Paar beiläufige Erörterungen, die nächsten Anstöße, welche die hier befolgte idealistische Grund-Auffassung finden könnte, beseitigt werden. 30

§. 19.

Unmittelbare Gegenwart der Vorstellungen.

Weil nun aber, ungeachtet dieser Vereinigung der Formen des innern und äußern Sinnes, durch den Verstand, zur Vorstellung der Materie und damit zu der einer beharrenden Außen- 35 welt, das Subjekt unmittelbar nur durch den innern Sinn

[30] erkennt, indem der äußere Sinn wieder Objekt des innern ist und dieser die Wahrnehmungen jenes wieder wahrnimmt, das Subjekt also in Hinsicht auf die *unmittelbare Gegenwart* der Vorstellungen in seinem Bewußtseyn, den Bedingungen der *Zeit* allein, als der Form des *innern Sinnes*, unterworfen bleibt*); so kann ihm nur *eine* deutliche Vorstellung, wiewohl diese sehr zusammengesetzt seyn kann, auf Ein Mal gegenwärtig seyn. Vorstellungen sind *unmittelbar gegenwärtig* heißt: sie werden nicht nur in der vom Verstande (der, wie wir sogleich sehn werden, ein intuitives Vermögen ist) vollzogenen Vereinigung der Zeit und des Raums zur Gesammtvorstellung der empirischen Realität, sondern sie werden als Vorstellungen des innern Sinnes in der bloßen Zeit erkannt und zwar auf dem Indifferenzpunkt zwischen den beiden auseinandergehenden Richtungen dieser, welcher *Gegenwart* heißt. Die im vorigen Paragraphen berührte Bedingung zur unmittelbaren Gegenwart einer Vorstellung dieser Klasse ist ihre kausale Einwirkung auf unsre Sinne, mithin auf unsern Leib, welcher selbst zu den Objekten dieser Klasse gehört, mithin dem in ihr herrschenden, sogleich zu erörternden Gesetze der Kausalität unterworfen ist. Weil dieserhalb das Subjekt, nach den Gesetzen sowohl der innern, wie der äußern Welt, bei jener *einen* Vorstellung nicht bleiben kann, in der bloßen Zeit aber kein Zugleichseyn ist; so wird jene Vorstellung stets wieder verschwinden, von andern verdrängt, nach einer nicht a priori bestimmbaren, sondern von bald zu erwähnenden Umständen abhängigen Ordnung. Daß außerdem Phantasie und Traum die unmittelbare Gegenwart der Vorstellungen reproduciren, ist eine bekannte Thatsache, deren Erörterung jedoch nicht hieher, sondern in die empirische Psychologie gehört. Da nun aber, ungeachtet dieser Flüchtigkeit und dieser Vereinzelung der Vorstellungen, in Hinsicht auf ihre unmittelbare Gegenwart im Bewußtseyn des Subjekts, diesem dennoch die Vorstellung von einem Alles begreifenden Komplex der Realität, wie ich diesen oben beschrieben, durch die Funktion des Verstandes, bleibt; so hat man, in Hinsicht auf diesen Gegensatz, die Vorstellungen, sofern sie zu jenem

*) Vergl. Krit. d. rein. Vern., Elementarlehre Abschn. II, Schlüsse a. d. Begr., b u. c. Der ersten Aufl. S. 33; der 5. S. 49.

Komplex gehö [31]ren, für etwas ganz anderes gehalten, als sofern sie dem Bewußtseyn unmittelbar gegenwärtig sind, und in jener Eigenschaft sie reale Dinge, in dieser aber allein Vorstellungen κατ' ἐξοχην genannt. Diese Auffassung der Sache, welche die gemeine ist, heißt bekanntlich Realismus. Ihr hat sich, mit dem 5 Eintritte der neueren Philosophie, der Idealismus entgegengestellt und immer mehr Feld gewonnen. Zuerst durch Malebranche und Berkeley vertreten, wurde er durch Kant zum transscendentalen Idealismus potenzirt, welcher das Zusammenbestehn der empirischen Realität der Dinge mit der transscendentalen 10 Idealität derselben begreiflich macht, und dem gemäß Kant, in der Krit. d. rein. Vern., sich unter Anderm so ausspricht: „ich verstehe unter dem transscendentalen Idealismus aller Erscheinungen den Lehrbegriff, nach welchem wir sie insgesammt als bloße Vorstellungen, und nicht als Dinge an sich selbst ansehn." 15 Weiterhin in der Anmerkung: „der Raum ist selbst nichts Anderes, als Vorstellung; folglich, was in ihm ist, muß in der Vorstellung enthalten seyn, und im Raum ist gar nichts, außer sofern es in ihm wirklich vorgestellt wird." (Kritik des 4. Paralogismus der transsc. Psychol. S. 369 und 375 der ersten Aufl.) Endlich in 20 der diesem Kapitel angehängten „Betrachtung" heißt es: „wenn ich das denkende Subjekt wegnehme, muß die ganze Körperwelt wegfallen, als die nichts ist, als die Erscheinung in der Sinnlichkeit unsers Subjekts, und eine Art Vorstellungen desselben." In Indien ist, sowohl im Brahmanismus, als im Buddhaismus, 25 der Idealismus sogar Lehre der Volksreligion: bloß in Europa ist er, in Folge der wesentlich und unumgänglich realistischen jüdischen Grundansicht, paradox. Der Realismus übersieht aber, daß das sogenannte Seyn dieser realen Dinge doch durchaus nichts Anderes ist, als ein Vorgestelltwerden, oder, 30 wenn man darauf besteht, nur die unmittelbare Gegenwart im Bewußtseyn des Subjekts ein Vorgestelltwerden κατ' ἐντελεχειαν zu nennen, gar nur ein Vorgestelltwerdenkönnen κατα δυναμιν: er übersieht, daß das Objekt außerhalb seiner Beziehung auf das Subjekt nicht mehr Objekt bleibt, und daß, wenn man ihm diese 35 nimmt oder davon abstrahirt, sofort auch alle objektive Existenz aufgehoben ist. Leibnitz, der das Bedingtseyn des Objekts durch das Subjekt wohl fühlte, jedoch sich von dem Gedanken eines

Seyns [32] an sich der Objekte, unabhängig von ihrer Beziehung auf das Subjekt, d. h. vom Vorgestelltwerden, nicht frei machen konnte, nahm zuvörderst eine der Welt der Vorstellung genau gleiche und ihr parallel laufende Welt der Objekte an sich
5 an, die aber mit jener nicht direkt, sondern nur äußerlich, mittelst einer harmonia praestabilita, verbunden war; — augenscheinlich das Ueberflüssigste auf der Welt, da sie selbst nie in die Wahrnehmung fällt und die ihr ganz gleiche Welt in der Vorstellung auch ohne sie ihren Gang geht. Als er nun aber wieder das
10 Wesen der an sich selbst objektiv existirenden Dinge näher bestimmen wollte, gerieth er in die Nothwendigkeit, die Objekte an sich selbst für Subjekte (monades) zu erklären, und gab eben dadurch den sprechendesten Beweis davon, daß unser Bewußtseyn, soweit es ein bloß erkennendes ist, also innerhalb der Schranken des
15 Intellekts, d. h. des Apparats zur Welt der Vorstellung, eben nichts weiter finden kann, als Subjekt und Objekt, Vorstellendes und Vorstellung, und wir daher, wenn wir vom Objektseyn (Vorgestelltwerden) eines Objekts abstrahirt, d. h. als solches es aufgehoben haben, und dennoch etwas setzen wollen, auf gar nichts
20 gerathen können, als das Subjekt. Wollen wir aber umgekehrt vom Subjektseyn des Subjekts abstrahiren und dennoch nicht nichts übrig behalten, so tritt der umgekehrte Fall ein, der sich zum Materialismus entwickelt.

Spinoza, der mit der Sache nicht aufs Reine und daher
25 nicht zu deutlichen Begriffen gekommen war, hatte dennoch die nothwendige Beziehung zwischen Objekt und Subjekt, als eine ihnen so wesentliche, daß sie durchaus Bedingung ihrer Denkbarkeit ist, sehr wohl verstanden und sie deshalb als eine Identität des Erkennenden und Ausgedehnten in der allein existirenden
30 Substanz dargestellt.

Anmerk. Ich bemerke bei Gelegenheit der Haupterörterung dieses Paragraphen, daß, wenn ich, im Fortgange der Abhandlung, mich, der Kürze und leichtern Faßlichkeit halber, des Ausdrucks reale Objekte bedienen werde, darunter nichts Anderes zu verstehn ist, als eben die anschaulichen, zum Komplex der an sich selbst stets ideal bleibenden empirischen Realität verknüpften Vorstellungen.

§. 20.

[33] Satz vom zureichenden Grunde des Werdens.

In der nunmehr dargestellten Klasse der Objekte für das Subjekt, tritt der Satz vom zureichenden Grunde auf als *Gesetz der Kausalität*, und ich nenne ihn als solches den *Satz vom zureichenden Grunde des Werdens*, principium rationis sufficientis fiendi. Alle in der Gesammtvorstellung, welche den Komplex der erfahrungsmäßigen Realität ausmacht, sich darstellenden Objekte sind, hinsichtlich des Ein- und Austritts ihrer Zustände, mithin in der Richtung des Laufes der Zeit, durch ihn mit einander verknüpft. Er ist folgender. Wenn ein neuer Zustand eines oder mehrerer realer Objekte eintritt; so muß ihm ein andrer vorhergegangen seyn, auf welchen der neue regelmäßig, d. h. allemal, so oft der erstere da ist, folgt. Ein solches Folgen heißt ein *Erfolgen* und der erstere Zustand die *Ursach*, der zweite die *Wirkung*. Wenn sich z. B. ein Körper entzündet; so muß diesem Zustand des Brennens vorhergegangen seyn ein Zustand 1) der Verwandtschaft zum Oxygen, 2) der Berührung mit dem Oxygen, 3) einer bestimmten Temperatur. Da, sobald dieser Zustand vorhanden war, die Entzündung unmittelbar erfolgen mußte, diese aber erst jetzt erfolgt ist; so kann auch jener Zustand nicht immer dagewesen, sondern muß erst jetzt eingetreten seyn. Dieser Eintritt heißt eine *Veränderung*. Daher steht das Gesetz der Kausalität in ausschließlicher Beziehung auf *Veränderungen* und hat es stets nur mit diesen zu thun. Jede Wirkung ist, bei ihrem Eintritt, eine *Veränderung* und giebt, eben weil sie nicht schon früher eingetreten, unfehlbare Anweisung auf eine andere, ihr vorhergegangene *Veränderung*, welche, in Beziehung auf sie, *Ursache*, in Beziehung auf eine dritte, ihr selbst wieder nothwendig vorhergegangene *Veränderung* aber *Wirkung* heißt. Dies ist die Kette der Kausalität: sie ist nothwendig anfangslos. Demnach also muß jeder eintretende Zustand aus einer ihm vorhergegangenen Veränderung erfolgt seyn, z. B. in unserm obigen Fall, aus dem Hinzutreten freier Wärme an den Körper, aus welchem die Temperaturerhöhung erfolgen mußte: dieses Hinzutreten der Wärme ist wieder durch eine vorhergehende Veränderung, z. B. das Auffallen der

[34] Sonnenstrahlen auf einen Brennspiegel, bedingt; dieses etwan durch das Wegziehn einer Wolke von der Richtung der Sonne; dieses durch Wind; dieser durch ungleiche Dichtigkeit der Luft; diese durch andre Zustände, und so in infinitum. Daß, wenn
5 ein Zustand, um Bedingung zum Eintritt eines neuen zu seyn, alle Bestimmungen bis auf eine enthält, man diese eine, wenn sie jetzt noch, also zuletzt, hinzutritt, die Ursach κατ᾽ εξοχην nennen will, ist zwar insofern richtig, als man sich dabei an die letzte, hier allerdings entscheidende Veränderung hält: davon abgesehen
10 aber hat, für die Feststellung der ursächlichen Verbindung der Dinge im Allgemeinen, eine Bestimmung des kausalen Zustandes, dadurch daß sie die letzte ist, die hinzutritt, vor den übrigen nichts voraus. So ist, im angeführten Beispiel, das Wegziehn der Wolke zwar insofern die Ursach der Entzündung zu nennen, als
15 es später eintritt, als das Richten des Brennspiegels auf das Objekt: Dieses hätte jedoch später geschehen können, als das Wegziehn der Wolke, und das Zulassen des Oxygens wieder später als dieses: solche zufällige Zeitbestimmungen haben denn in jener Hinsicht zu entscheiden, welches die Ursach sei. Bei genauerer
20 Betrachtung hingegen finden wir, daß der ganze Zustand die Ursache des folgenden ist, wobei es im Wesentlichen einerlei ist, in welcher Zeitfolge seine Bestimmungen zusammengekommen seien. Demnach mag man, in Hinsicht auf einen gegebenen einzelnen Fall, die zuletzt eingetretene Bestimmung eines Zustandes, weil
25 sie die Zahl der hier erforderlichen Bedingungen voll macht, also ihr Eintritt die hier entscheidende Veränderung wird, die Ursache κατ᾽ εξοχην nennen: jedoch für die allgemeine Betrachtung darf nur der ganze, den Eintritt des folgenden herbeiführende Zustand als Ursache gelten. Die verschiedenen einzelnen Bestimmungen
30 aber, welche erst zusammengenommen die Ursache kompletiren und ausmachen, kann man die ursächlichen Momente, oder auch die Bedingungen nennen, und demnach die Ursache in solche zerlegen. Ganz falsch hingegen ist es, wenn man nicht den Zustand, sondern die Objekte Ursache nennt, z. B. im angeführten Fall
35 würden Einige den Brennspiegel Ursach der Entzündung nennen, Andre die Wolke, Andre die Sonne, Andre das Oxygen und so regellos nach Belieben. Es hat aber gar keinen Sinn zu sagen, ein Objekt sei Ursach eines andern; zunächst, weil die [35] Objekte

nicht bloß die Form und Qualität, sondern auch die *Materie* enthalten, diese aber weder entsteht, noch vergeht; und sodann, weil das Gesetz der Kausalität sich ausschließlich auf *Veränderungen*, d. h. auf den Ein- und Austritt der Zustände in der Zeit bezieht, als woselbst es dasjenige Verhältniß regulirt, in Beziehung auf welches der frühere *Ursach*, der spätere *Wirkung* heißt und ihre nothwendige Verbindung *das Erfolgen*.

Den nachdenkenden Leser verweise ich hier auf die Erläuterungen, welche ich in der „Welt als Wille und Vorst.“ Bd. 2, Kap. 4, besonders S. 42 u. fg. der 2. Aufl. (3. Aufl. S. 46 fg.) geliefert habe. Denn es ist von der höchsten Wichtigkeit, daß man von der wahren und eigentlichen Bedeutung des Kausalitätsgesetzes, wie auch vom Bereich seiner Geltung, vollkommen deutliche und feste Begriffe habe, also vor allen Dingen klar erkenne, daß dasselbe allein und ausschließlich auf *Veränderungen* materieller Zustände sich bezieht und schlechterdings auf nichts Anderes; folglich nicht herbeigezogen werden darf, wo nicht *davon* die Rede ist. Es ist nämlich der Regulator der in der Zeit eintretenden *Veränderungen* der Gegenstände der äußern *Erfahrung*: diese aber sind sämmtlich materiell. Jede Veränderung kann nur eintreten dadurch, daß eine andere, nach einer Regel bestimmte, ihr vorhergegangen ist, durch welche sie aber dann als nothwendig herbeigeführt eintritt: diese Nothwendigkeit ist der Kausalnexus.

So einfach demnach das Gesetz der Kausalität ist; so finden wir in den philosophischen Lehrbüchern, von den ältesten Zeiten an, bis auf die neuesten, in der Regel, es ganz anders ausgedrückt, nämlich abstrakter, mithin weiter und unbestimmter gefaßt. Da heißt es denn etwan, Ursache sei, wodurch ein Anderes zum Daseyn gelangt, oder was ein Anderes hervorbringt, es wirklich macht u. dgl. m.; wie denn schon Wolf sagt: causa est principium, a quo existentia, sive actualitas, entis alterius dependet; während doch, bei der Kausalität, es sich offenbar nur um Formveränderungen der unentstandenen und unzerstörbaren Materie handelt und ein eigentliches Entstehn, ein Ins-Daseyn-treten des vorher gar nicht Gewesenen, eine Unmöglichkeit ist. An jenen hergebrachten zu weiten, schiefen, falschen Fassungen des Kausalitätsverhältnisses mag nun zwar größtentheils Unklarheit des Denkens Schuld seyn: aber zuverlässig steckt mitunter auch

[36] Absicht dahinter, nämlich theologische, schon von ferne mit dem kosmologischen Beweise liebäugelnde, welche bereit ist, diesem zu gefallen, selbst transscendentale Wahrheiten a priori (diese Muttermilch des menschlichen Verstandes) zu verfälschen. Am deutlichsten hat man Dies vor Augen im Buche des Thomas Brown, On the relation of cause and effect, welches, 460 Seiten zählend, schon 1835 seine vierte Auflage, und seitdem wohl mehrere, erlebt hat und, abgesehn von seiner ermüdenden, kathedermäßigen Weitschweifigkeit, seinen Gegenstand nicht übel behandelt. Dieser Engländer nun hat ganz richtig erkannt, daß es allemal Veränderungen sind, welche das Gesetz der Kausalität betrifft, daß also jede Wirkung eine Veränderung sei: aber daß die Ursache ebenfalls eine Veränderung sei, woraus folgt, daß die ganze Sache bloß der ununterbrochene Nexus der in der Zeit sich succedirenden Veränderungen sei, — damit will er nicht heraus, obwohl es ihm unmöglich entgangen seyn kann; sondern er nennt jedes Mal, höchst ungeschickt, die Ursache ein der Veränderung vorhergehendes Objekt, oder auch Substanz, und mit diesem ganz falschen Ausdruck, der ihm seine Auseinandersetzungen überall verdirbt, dreht und quält er sich, sein ganzes, langes Buch hindurch, erbärmlich herum, gegen sein besseres Wissen und Gewissen; einzig und allein, damit seine Darstellung dem etwan anderweitig und von Andern dereinst aufzustellenden kosmologischen Beweise nur ja nicht im Wege stehe. — Wie muß es doch mit einer Wahrheit bestellt seyn, der man durch solche Schliche schon von ferne den Weg zu bahnen hat.

Aber was haben denn unsere guten, redlichen, Geist und Wahrheit höher als Alles schätzenden deutschen Philosophieprofessoren ihrerseits für den so theuern kosmologischen Beweis gethan, nachdem nämlich Kant, in der Vernunftkritik, ihm die tödtliche Wunde beigebracht hatte? Da war freilich guter Rath theuer: denn (sie wissen es, die Würdigen, wenn sie es auch nicht sagen) causa prima ist, eben so gut wie causa sui, eine contradictio in adjecto; obschon der erstere Ausdruck viel häufiger gebraucht wird, als der letztere, und auch mit ganz ernsthafter, sogar feierlicher Miene ausgesprochen zu werden pflegt, ja Manche, insonderheit englische Reverends, recht erbaulich die Augen verdrehen, wenn sie, mit Emphase und Rührung, the first cause, —

[37] diese contradictio in adjecto, — aussprechen. Sie wissen es: eine erste Ursache ist gerade und genau so undenkbar, wie die Stelle, wo der Raum ein Ende hat, oder der Augenblick, da die Zeit einen Anfang nahm. Denn jede Ursach ist eine *Veränderung*, bei der man nach der ihr vorhergegangenen Veränderung, durch die *sie* herbeigeführt worden, nothwendig fragen muß, und so in infinitum, in infinitum! Nicht ein Mal ein erster Zustand der Materie ist denkbar, aus dem, da er nicht noch immer ist, alle folgenden hervorgegangen wären. Denn, wäre er an sich ihre Ursache gewesen; so hätten auch sie schon von jeher seyn müssen, also der jetzige nicht erst jetzt. Fieng er aber erst zu einer gewissen Zeit an, kausal zu werden; so muß ihn, zu der Zeit, etwas *verändert* haben, damit er aufhörte zu ruhen: dann aber ist etwas hinzugetreten, eine Veränderung vorgegangen, nach deren Ursache, d. h. einer *ihr* vorhergegangenen Veränderung, wir sogleich fragen müssen, und wir sind wieder auf der Leiter der Ursachen und werden höher und höher hinaufgepeitscht von dem unerbittlichen Gesetze der Kausalität, — in infinitum, in infinitum. (Die Herren werden sich doch nicht etwan entblöden, mir von einem Entstehn der Materie selbst aus nichts zu reden? weiter unten stehn Korollarien, ihnen aufzuwarten.) Das Gesetz der Kausalität ist also nicht so gefällig, sich brauchen zu lassen, wie ein Fiaker, den man, angekommen wo man hingewollt, nach Hause schickt. Vielmehr gleicht es dem, von Göthe's Zauberlehrlinge belebten Besen, der, ein Mal in Aktivität gesetzt, gar nicht wieder aufhört zu laufen und zu schöpfen; so daß nur der alte Hexenmeister selbst ihn zur Ruhe zu bringen vermag. Aber die Herren sind sammt und sonders keine Hexenmeister. Was haben sie also gethan, die edelen und aufrichtigen Freunde der Wahrheit, sie, die allezeit nur auf das Verdienst in ihrem Fache warten, um, sobald es sich zeigt, es der Welt zu verkünden, und die, wenn Einer kommt, der wirklich ist, was sie denn doch nur vorstellen, weit entfernt durch tückisches Schweigen und feiges Sekretiren seine Werke ersticken zu wollen, vielmehr alsbald die Herolde seines Verdienstes seyn werden, — gewiß, so gewiß ja bekanntlich der Unverstand den Verstand über alles liebt. Was also haben sie gethan für ihren alten Freund, den hart bedrängten, ja, schon auf dem Rücken liegenden kosmologischen Beweis? —

[38] O, sie haben einen feinen Pfiff erdacht: „Freund," haben sie zu ihm gesagt, „es steht schlecht mit dir, recht schlecht, seit deiner fatalen Rencontre mit dem alten Königsberger Starrkopf; so schlecht, — wie mit deinen Brüdern, dem ontologischen und dem
5 physikotheologischen. Aber getrost, wir verlassen dich darum nicht (du weißt, wir sind dafür bezahlt): jedoch, — es ist nicht anders, — du mußt Namen und Kleidung wechseln: denn nennen wir dich bei deinem Namen, so läuft uns Alles davon. Inkognito aber fassen wir dich untern Arm und bringen dich wieder
10 unter Leute; nur, wie gesagt, inkognito: es geht! Zunächst also: dein Gegenstand führt von jetzt an den Namen „das Absolutum": das klingt fremd, anständig und vornehm, — und wie viel man mit Vornehmthun bei den Deutschen ausrichten kann, wissen wir am besten: was gemeint sei, versteht doch Jeder und dünkt sich
15 noch weise dabei. Du selbst aber trittst verkleidet, in Gestalt eines Enthymems auf. Alle deine Prosyllogismen und Prämissen nämlich, mit denen du uns den langen Klimax hinaufzuschleppen pflegtest, laß nur hübsch zu Hause: man weiß ja doch, daß es nichts damit ist. Aber als ein Mann von wenig Worten, stolz,
20 dreist und vornehm auftretend, bist du mit Einem Sprunge am Ziele: „das Absolutum," schreist du (und wir mit), „das muß denn doch, zum Teufel, seyn; sonst wäre ja gar nichts!" (hierbei schlägst du auf den Tisch.) Woher aber Das sei? „Dumme Frage! habe ich nicht gesagt, es wäre das Absolutum?" — Es
25 geht, bei unsrer Treu, es geht! Die Deutschen sind gewohnt, Worte statt der Begriffe hinzunehmen: dazu werden sie, von Jugend auf, durch uns dressirt, — sieh nur die Hegelei, was ist sie Anderes, als leerer, hohler, dazu ekelhafter Wortkram? Und doch, wie glänzend war die Carriere dieser philosophischen Mi-
30 nisterkreatur! Dazu bedurfte es nichts weiter, als einiger feilen Gesellen, den Ruhm des Schlechten zu intoniren und ihre Stimme fand an der leeren Höhlung von tausend Dummköpfen ein noch jetzt nachhallendes und sich fortpflanzendes Echo: siehe, so war bald aus einem gemeinen Kopf, ja einem gemeinen Scharlatan,
35 ein großer Philosoph gemacht. Also Muth gefaßt! Ueberdies, Freund und Gönner, sekundiren wir dich noch anderweitig; können wir doch ohne dich nicht leben! — Hat der alte Königsberger Krittler die Vernunft kritisirt und ihr die Flü-[39]gel beschnitten;

— gut! so erfinden wir eine neue Vernunft, von der bis dahin noch kein Mensch etwas gehört hatte, eine Vernunft, welche nicht denkt, sondern unmittelbar anschaut, Ideen (ein vornehmes Wort, zum Mystifiziren geschaffen) anschaut, leibhaftig; oder auch sie vernimmt, unmittelbar vernimmt was du und die Andern erst beweisen wollten; oder, — bei Denen nämlich, welche nur wenig zugestehn, aber auch mit wenig vorlieb nehmen, — es ahndet. Früh eingeimpfte Volksbegriffe geben wir so für unmittelbare Eingebungen dieser unsrer neuen Vernunft, d. h. eigentlich für Eingebungen von oben, aus. Die alte, auskritisirte Vernunft aber, die degradiren wir, nennen sie Verstand, und schicken sie promeniren. Und den wahren, eigentlichen Verstand? — was, in aller Welt, geht uns der wahre, eigentliche Verstand an? — Du lächelst ungläubig: aber wir kennen unser Publicum und die harum, horum, die wir da auf den Bänken vor uns haben. Hat doch schon Bako von Verulam gesagt: „auf Universitäten lernen die jungen Leute glauben." Da können sie von uns etwas Rechtschaffenes lernen! wir haben einen guten Vorrath von Glaubensartikeln. — Will dich Verzagtheit anwandeln, so denke nur immer daran, daß wir in Deutschland sind, wo man gekonnt hat was nirgend anderswo möglich gewesen wäre, nämlich einen geistlosen, unwissenden, Unsinn schmierenden, die Köpfe, durch beispiellos hohlen Wortkram, von Grund aus und auf immer desorganisirenden Philosophaster, ich meine unsern theuern Hegel, als einen großen Geist und tiefen Denker ausschreien: und nicht nur ungestraft und unverhöhnt hat man das gekonnt; sondern wahrhaftig, sie glauben es, glauben es seit 30 Jahren, bis auf den heutigen Tag! — Haben wir also, trotz Kant und Kritik, mit deiner Beihülfe, nur erst das Absolutum; so sind wir geborgen. — Dann philosophiren wir von oben herab, lassen aus demselben, mittelst der verschiedenartigsten und nur durch ihre marternde Langweiligkeit einander ähnlichen Deduktionen, die Welt hervorgehn, nennen diese auch wohl das Endliche, jenes das Unendliche, — was wieder eine angenehme Variation im Wortkram giebt, — und reden überhaupt immer nur von Gott, expliciren, wie, warum, wozu, weshalb, durch welchen willkürlichen oder unwillkürlichen Proceß, er die Welt gemacht, oder geboren habe; ob er draußen, [40] ob er drinne sei u. s. f.; als wäre die Philo-

sophie Theologie und suchte nicht Aufklärung über die Welt, sondern über Gott."

Der kosmologische Beweis also, dem jene Apostrophe galt und mit dem wir es hier vorhaben, besteht eigentlich in der Be-
5 hauptung, daß der Satz vom Grunde des Werdens, oder das Gesetz der Kausalität, nothwendig auf einen Gedanken führe, von dem es selbst aufgehoben und für null und nichtig erklärt wird. Denn zur causa prima (Absolutum) gelangt man nur durch Aufsteigen von der Folge zum Grunde, eine beliebig lange Reihe
10 hindurch; bei ihr stehn bleiben aber kann man nicht, ohne den Satz vom Grunde zu annulliren.

Nachdem ich nun hier die Nichtigkeit des kosmologischen, wie, im zweiten Kapitel, die des ontologischen Beweises kurz und klar dargelegt habe, wird der theilnehmende Leser vielleicht wün-
15 schen, auch über den physikotheologischen, der viel mehr Scheinbarkeit hat, das Nöthige beigebracht zu sehn. Allein der ist durchaus nicht dieses Orts; da sein Stoff einem ganz andern Theil der Philosophie angehört. Ich verweise also hinsichtlich seiner zunächst auf Kant, sowohl in der Krit. der rein. Vernunft, als,
20 ex professo, in der Krit. der Urtheilskraft, und, zur Ergänzung seines rein negativen Verfahrens, auf mein positives, im „Willen in der Natur," dieser an Umfang geringen, an Inhalt reichen und gewichtigen Schrift. Der nicht theilnehmende Leser hingegen mag diese und alle meine Schriften intakt auf seine Enkel über-
25 gehn lassen. Mich kümmerts wenig: denn ich bin nicht für Ein Geschlecht da, sondern für viele.

Da, wie im nächsten §. nachgewiesen wird, das Gesetz der Kausalität uns a priori bewußt und daher ein transscendentales, für alle irgend mögliche Erfahrung gültiges, mithin ausnahms-
30 loses ist; da ferner dasselbe feststellt, daß auf einen bestimmt gegebenen, relativ ersten Zustand ein zweiter, ebenfalls bestimmter, nach einer Regel, d. h. jederzeit, folgen muß; so ist das Verhältniß der Ursach zur Wirkung ein nothwendiges: daher berechtigt das Gesetz der Kausalität zu hypothetischen Urtheilen und bewährt
35 sich hierdurch als eine Gestaltung des Satzes vom zureichenden Grunde, auf welchen alle hypothetischen Urtheile sich stützen müssen, und auf welchem, wie weiterhin gezeigt werden soll, alle Nothwendigkeit beruht.

[41] Ich nenne diese Gestaltung unsres Satzes, den Satz vom zureichenden Grunde des Werdens, deswegen, weil seine Anwendung überall eine Veränderung, den Eintritt eines neuen Zustandes, also ein Werden, voraussetzt. Zu seinem wesentlichen Charakter gehört ferner, daß die Ursache allemal der Wirkung, der Zeit nach, vorhergehe (vergl. §. 47.), und nur daran wird ursprünglich erkannt, welcher von zwei durch den Kausalnexus verbundenen Zuständen Ursach und welcher Wirkung sei. Umgekehrt giebt es Fälle, wo uns, aus früherer Erfahrung, der Kausalnexus bekannt ist, die Succession der Zustände aber so schnell erfolgt, daß sie sich unsrer Wahrnehmung entzieht: dann schließen wir, mit völliger Sicherheit, von der Kausalität auf die Succession, z. B. daß die Entzündung des Pulvers der Explosion vorhergeht. Ich verweise hierüber auf die „Welt als Wille u. Vorst." Bd. 2, Kap. 4. S. 41 der 2. Aufl. (3. Aufl. S. 44, 28fg.)

Aus dieser wesentlichen Verknüpfung der Kausalität mit der Succession folgt wieder, daß der Begriff der Wechselwirkung, strenge genommen, nichtig ist. Er setzt nämlich voraus, daß die Wirkung wieder die Ursach ihrer Ursach sei, also daß das Nachfolgende zugleich das Vorhergehende gewesen. Ich habe die Unstatthaftigkeit dieses so beliebten Begriffes ausführlich dargethan in meiner, der „Welt als Wille und Vorstellung," angehängten „Kritik der Kantischen Philosophie", S. 517—521 der zweiten Auflage (3. Aufl. S. 544—549), wohin ich demnach verweise. Man wird bemerken, daß Schriftsteller sich jenes Begriffes, in der Regel, da bedienen, wo ihre Einsicht anfängt, unklar zu werden; daher eben sein Gebrauch so häufig ist. Ja, wo einem Schreiber die Begriffe ganz ausgehn, ist kein Wort bereitwilliger sich einzustellen, wie „Wechselwirkung"; daher der Leser es sogar als eine Art Allarmkanone betrachten kann, welche anzeigt, daß man ins Bodenlose gerathen sei. Auch verdient angemerkt zu werden, daß das Wort Wechselwirkung sich allein im Deutschen findet und keine andere Sprache ein gebräuchliches Aequivalent desselben besitzt.

Aus dem Gesetze der Kausalität ergeben sich zwei wichtige Korollarien, welche eben dadurch ihre Beglaubigung als Erkenntnisse a priori, mithin als über allen Zweifel erhaben und keiner Ausnahme fähig, erhalten: nämlich das Gesetz der Trägheit und das der Beharrlichkeit der Substanz. Das

erstere besagt, daß jeder Zustand, mithin sowol die Ruhe eines Körpers, als auch seine Bewegung jeder Art, unverändert, unvermindert, unvermehrt, fortdauern und selbst die endlose Zeit hindurch anhalten müsse, wenn nicht eine Ursache hinzutritt, welche
5 [42] sie verändert oder aufhebt. — Das andere aber, welches die Sempiternität der Materie ausspricht, folgt daraus, daß das Gesetz der Kausalität sich nur auf die Zustände der Körper, also auf ihre Ruhe, Bewegung, Form und Qualität bezieht, indem es dem zeitlichen Entstehn und Vergehn derselben vorsteht; keines-
10 wegs aber auf das Daseyn des Trägers dieser Zustände, als welchem man, eben um seine Exemtion von allem Entstehn und Vergehn auszudrücken, den Namen Substanz ertheilt hat. Die Substanz beharrt: d. h. sie kann nicht entstehn, noch vergehn, mithin das in der Welt vorhandene Quantum derselben nie ver-
15 mehrt, noch vermindert werden. Daß wir dieses a priori wissen, bezeugt das Bewußtseyn der unerschütterlichen Gewißheit, mit welcher Jeder, der einen gegebenen Körper, sei es durch Taschenspielerstreiche, oder durch Zertheilung, oder Verbrennung, oder Verflüchtigung, oder sonst welchen Proceß, hat verschwinden sehn,
20 dennoch fest voraussetzt, daß, was auch aus der Form des Körpers geworden seyn möge, die Substanz, d. i. die Materie desselben, unvermindert vorhanden und irgendwo anzutreffen seyn müsse; imgleichen, daß, wo ein vorher nicht dagewesener Körper sich vorfindet, er hingebracht, oder aus unsichtbaren Theilchen,
25 etwan durch Präcipitation, konkrescirt seyn müsse, nimmermehr aber, seiner Substanz (Materie) nach, entstanden seyn könne, als welches eine völlige Unmöglichkeit implicirt und schlechthin undenkbar ist. Die Gewißheit, mit der wir Das zum voraus (a priori) feststellen, entspringt daraus, daß es unserm Verstande an
30 einer Form, das Entstehn oder Vergehn der Materie zu denken, durchaus fehlt; indem das Gesetz der Kausalität, welche die alleinige Form ist, unter der wir überhaupt Veränderungen denken können, doch immer nur auf die Zustände der Körper geht, keineswegs auf das Daseyn des Trägers aller Zustände, die
35 Materie. Darum stelle ich den Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz als ein Korollarium des Kausalitätsgesetzes auf. Auch können wir die Ueberzeugung von der Beharrlichkeit der Substanz gar nicht a posteriori erlangt haben; theils weil, in

den meisten Fällen, der Thatbestand empirisch zu konstatiren unmöglich ist, theils weil jede empirische, bloß durch Induktion gewonnene Erkenntniß immer nur approximative, folglich prekäre, nie unbedingte Gewißheit hat: daher eben auch ist die Sicherheit [43] unserer Ueberzeugung von jenem Grundsatz ganz anderer Art und Natur, als die von der Richtigkeit irgend eines empirisch herausgefundenen Naturgesetzes, indem sie eine ganz andere, völlig unerschütterliche, nie wankende Festigkeit hat. Das kommt eben daher, daß jener Grundsatz eine transscendentale Erkenntniß ausdrückt, d. h. eine solche, welche das in aller Erfahrung irgend Mögliche vor aller Erfahrung bestimmt und feststellt, eben dadurch aber die Erfahrungswelt überhaupt zu einem bloßen Gehirnphänomen herabsetzt. Sogar das allgemeinste und ausnahmsloseste aller anderartigen Naturgesetze, das der Gravitation, ist schon empirischen Ursprungs, daher ohne Garantie für seine Allgemeinheit; weshalb auch es bisweilen noch angefochten wird, imgleichen mitunter Zweifel entstehn, ob es auch über unser Sonnensystem hinaus gelte, ja, die Astronomen nicht ermangeln, die gelegentlich gefundenen Anzeichen und Bestätigungen hievon hervorzuheben, hiedurch an den Tag legend, daß sie es als bloß empirisch betrachten. Man kann allerdings die Frage aufwerfen, ob auch zwischen Körpern, welche durch eine absolute Leere getrennt wären, Gravitation stattfände; oder ob dieselbe innerhalb eines Sonnensystems, etwan durch einen Aether, vermittelt würde und daher zwischen Fixsternen nicht wirken könnte; welches dann nur empirisch zu entscheiden ist. Dies beweist, daß wir es hier mit keiner Erkenntniß a priori zu thun haben. Wenn wir hingegen, der Wahrscheinlichkeit zufolge, annehmen, daß jedes Sonnensystem sich durch allmälige Kondensation eines Urweltnebels und darauf gemäß der Kant-Laplace'schen Hypothese gebildet habe; so können wir doch keinen Augenblick denken, daß jener Urstoff aus nichts entstanden wäre, sondern sind genöthigt, seine Partikeln als vorher irgendwo vorhanden gewesen und nur zusammengekommen vorauszusetzen; eben weil der Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz ein transscendentaler ist. Daß übrigens Substanz ein bloßes Synonym von Materie sei, weil der Begriff derselben nur an der Materie sich realisiren läßt und daher aus ihr seinen Ursprung hat, habe ich ausführlich dargethan und wie jener Begriff

bloß zum Behuf einer Erschleichung gebildet worden speciell nachgewiesen in meiner Kritik der Kantischen Philosophie, S. 550 fg. der 2. Aufl. (3. Aufl. S. 580 fg.). Diese a priori gewisse Sempiternität der Materie (genannt Beharrlichkeit der Sub-[44]stanz)
5 ist, gleich vielen andern, eben so sichern Wahrheiten, für die Philosophieprofessoren eine verbotene Frucht; daher sie mit einem scheuen Seitenblick daran vorüberschleichen.

Von der endlosen Kette der Ursachen und Wirkungen, welche alle Veränderungen leitet, aber nimmer sich über diese hinaus
10 erstreckt, bleiben, eben dieserhalb, zwei Wesen unberührt: einerseits nämlich, wie so eben gezeigt, die Materie, und andrerseits die ursprünglichen Naturkräfte; jene, weil sie der Träger aller Veränderungen, oder dasjenige ist, woran solche vorgehn; diese, weil sie Das sind, vermöge dessen die Veränderungen,
15 oder Wirkungen, überhaupt möglich sind, Das, was den Ursachen die Kausalität, d. i. die Fähigkeit zu wirken, allererst ertheilt, von welchem sie also diese bloß zur Lehn haben. Ursache und Wirkung sind die zu nothwendiger Succession in der Zeit verknüpften Veränderungen: die Naturkräfte hingegen, vermöge welcher alle
20 Ursachen wirken, sind von allem Wechsel ausgenommen, daher in diesem Sinne außer aller Zeit, ebendeshalb aber stets und überall vorhanden, allgegenwärtig und unerschöpflich, immer bereit sich zu äußern, sobald nur, am Leitfaden der Kausalität, die Gelegenheit dazu eintritt. Die Ursache ist allemal, wie auch ihre
25 Wirkung, ein Einzelnes, eine einzelne Veränderung: die Naturkraft hingegen ist ein Allgemeines, Unveränderliches, zu aller Zeit und überall Vorhandenes. Z. B. daß der Bernstein jetzt die Flocke anzieht, ist die Wirkung: ihre Ursache ist die vorhergegangene Reibung und jetzige Annäherung des Bernsteins; und die
30 in diesem Proceß thätige, ihm vorstehende Naturkraft ist die Elektricität. Die Erläuterung der Sache durch ein ausführliches Beispiel findet man in der „Welt als Wille und Vorstellung" Bd. 1. §. 26. S. 153 fg. der 2. Aufl. (3. Aufl. S. 160 fg.), woselbst ich an einer langen Kette von Ursachen und Wirkungen gezeigt habe,
35 wie darin die verschiedenartigsten Naturkräfte successive hervortreten und ins Spiel kommen; wodurch denn der Unterschied zwischen Ursach und Naturkraft, dem flüchtigen Phänomen und der ewigen Thätigkeitsform, überaus faßlich wird: und da überhaupt daselbst jener

ganze lange §. 26 dieser Untersuchung gewidmet ist, war es hier hinreichend, die Sache kurz anzugeben. Die **Norm**, welche eine Naturkraft, hinsichtlich ihrer **Erscheinung** an der Kette der Ursachen und Wirkungen, befolgt, also [45] das Band, welches sie mit dieser verknüpft, ist das **Naturgesetz**. Die Verwechselung der Naturkraft mit der Ursach ist aber so häufig, wie für die Klarheit des Denkens verderblich. Es scheint sogar, daß vor mir diese Begriffe nie rein gesondert worden sind, so höchst nöthig es doch ist. Nicht nur werden die Naturkräfte selbst zu Ursachen gemacht, indem man sagt: Die Elektricität, die Schwere u. s. f. ist Ursach; sondern sogar zu Wirkungen machen sie Manche, indem sie nach einer Ursache der Elektricität, der Schwere u. s. w. fragen; welches absurd ist. Etwas ganz Anderes ist es jedoch, wenn man die Zahl der Naturkräfte dadurch vermindert, daß man eine derselben auf eine andere zurückführt, wie, in unsern Tagen, den Magnetismus auf die Elektricität. Jede **ächte**, also wirklich ursprüngliche Naturkraft aber, wozu auch jede chemische Grund-Eigenschaft gehört, ist wesentlich qualitas occulta, d. h. keiner physischen Erklärung weiter fähig, sondern nur noch einer metaphysischen, d. h. über die Erscheinung hinausgehenden. Jene Verwechselung, oder vielmehr Identifikation, der Naturkraft mit der Ursache hat nun aber Keiner so weit getrieben, wie **Maine de Biran**, in seinen Nouvelles considérations des rapports du physique au moral; weil dieselbe seiner Philosophie wesentlich ist. Merkwürdig ist dabei, daß wenn er von Ursachen redet, er fast nie cause allein setzt, sondern jedes Mal sagt cause ou force; gerade so, wie wir oben §. 8 den Spinoza acht Mal auf einer Seite ratio sive causa setzen sahen. Beide nämlich sind sich bewußt, zwei disparate Begriffe zu identifiziren, um, nach Umständen, bald den einen, bald den andern geltend machen zu können: zu diesem Zwecke nun sind sie genöthigt, die Identifikation dem Leser stets gegenwärtig zu erhalten. —

Die Kausalität also, dieser Lenker aller und jeder Veränderung, tritt nun in der Natur unter **drei** verschiedenen Formen auf: als **Ursach** im engsten Sinn, als **Reiz**, und als **Motiv**. Eben auf dieser Verschiedenheit beruht der wahre und wesentliche Unterschied zwischen unorganischem Körper, Pflanze und Thier; nicht auf den äußern anatomischen, oder gar chemischen Merkmalen.

Die Ursache im engsten Sinne ist die, nach welcher ausschließlich die Veränderungen im unorganischen Reiche erfol-[46]gen, also diejenigen Wirkungen, welche das Thema der Mechanik, der Physik und der Chemie sind. Von ihr allein gilt das dritte
5 Neutonische Grundgesetz „Wirkung und Gegenwirkung sind einander gleich": es besagt, daß der vorhergehende Zustand (die Ursach) eine Veränderung erfährt, die an Größe der gleichkommt, die er hervorgerufen hat (der Wirkung). Ferner, ist nur bei dieser Form der Kausalität der Grad der Wirkung dem Grade der Ursache
10 stets genau angemessen, so daß aus dieser jene sich berechnen läßt, und umgekehrt.

Die zweite Form der Kausalität ist der Reiz: sie beherrscht das organische Leben als solches, also das der Pflanzen, und den vegetativen, daher bewußtlosen Theil des thierischen Lebens, der
15 ja eben ein Pflanzenleben ist. Sie charakterisirt sich durch Abwesenheit der Merkmale der ersten Form. Also sind hier Wirkung und Gegenwirkung einander nicht gleich, und keineswegs folgt die Intensität der Wirkung, durch alle Grade, der Intensität der Ursache: vielmehr kann, durch Verstärkung der Ursache, die
20 Wirkung sogar in ihr Gegentheil umschlagen.

Die dritte Form der Kausalität ist das Motiv: unter dieser leitet sie das eigentlich animalische Leben, also das Thun, d. h. die äußern, mit Bewußtseyn geschehenen Aktionen, aller thierischen Wesen. Das Medium der Motive ist die Erkenntniß: die Em-
25 pfänglichkeit für sie erfordert folglich einen Intellekt. Daher ist das wahre Charakteristikon des Thiers das Erkennen, das Vorstellen. Das Thier bewegt sich, als Thier, allemal nach einem Ziel und Zweck: diesen muß es demnach erkannt haben: d. h. derselbe muß ihm als ein von ihm selbst Verschiedenes, dessen es
30 sich dennoch bewußt wird, sich darstellen. Demzufolge ist das Thier zu definiren „was erkennt": keine andere Definition trifft das Wesentliche; ja, vielleicht ist auch keine andere stichhaltend. Mit der Erkenntniß fehlt nothwendig auch die Bewegung auf Motive: dann bleibt also nur die auf Reize, das Pflanzenleben:
35 daher sind Irritabilität und Sensibilität unzertrennlich. Die Wirkungsart eines Motivs aber ist von der eines Reizes augenfällig verschieden: die Einwirkung desselben nämlich kann sehr kurz, ja sie braucht nur momentan zu seyn: denn ihre Wirksamkeit hat

nicht, wie die des Reizes, irgend ein Verhältniß zu ihrer Dauer, zur Nähe des Gegenstandes und dergleichen mehr; [47] sondern das Motiv braucht nur wahrgenommen zu seyn, um zu wirken; während der Reiz stets des Kontakts, oft gar der Intussusception, allemal aber einer gewissen Dauer, bedarf. 5

Diese kurze Angabe der drei Formen der Kausalität ist hier hinreichend. Die ausführliche Darstellung derselben findet man in meiner Preisschrift über die Freiheit (S. 30—34 der „beiden Grundprobleme der Ethik"). Nur Eins ist hier zu urgiren. Der Unterschied zwischen Ursache, Reiz und Motiv ist offenbar bloß 10 die Folge des Grades der Empfänglichkeit der Wesen: je größer diese, desto leichterer Art kann die Einwirkung seyn: der Stein muß gestoßen werden; der Mensch gehorcht einem Blick. Beide aber werden durch eine zureichende Ursache, also mit gleicher Nothwendigkeit, bewegt. Denn die Motivation ist bloß die 15 durch das Erkennen hindurchgehende Kausalität: der Intellekt ist das Medium der Motive, weil er die höchste Steigerung der Empfänglichkeit ist. Allein hiedurch verliert das Gesetz der Kausalität schlechterdings nichts an seiner Sicherheit und Strenge. Das Motiv ist eine Ursache und wirkt mit der Nothwendigkeit, 20 die alle Ursachen herbeiführen. Beim Thier, dessen Intellekt ein einfacher, daher nur die Erkenntniß der Gegenwart liefernder ist, fällt jene Nothwendigkeit leicht in die Augen. Der Intellekt des Menschen ist doppelt: er hat, zur anschaulichen, auch noch die abstrakte Erkenntniß, welche nicht an die Gegenwart gebunden ist: 25 d. h. er hat Vernunft. Daher hat er eine Wahlentscheidung, mit deutlichem Bewußtseyn: nämlich er kann die einander ausschließenden Motive als solche gegen einander abwägen, d. h. sie ihre Macht auf seinen Willen versuchen lassen; wonach sodann das stärkere ihn bestimmt und sein Thun mit eben der Noth- 30 wendigkeit erfolgt, wie das Rollen der gestoßenen Kugel. Freiheit des Willens bedeutet (nicht Philosophieprofessorenwortkram, sondern) „daß einem gegebenen Menschen, in einer gegebenen Lage, zwei verschiedene Handlungen möglich seien". Daß aber Dies zu behaupten vollkommen absurd sei, 35 ist eine so sicher und klar bewiesene Wahrheit, wie irgend eine über das Gebiet der reinen Mathematik hinausgehende es seyn kann. Am deutlichsten, methodischesten, gründlichsten und dazu

mit besondrer Rücksicht auf die Thatsachen des Selbstbewußtseyns, durch welche unwissende Leute obige Absurdität zu beglaubigen [48] vermeinen, findet man die besagte Wahrheit dargelegt in meiner, von der Königlich Norwegischen Societät der Wissenschaften
5 gekrönten Preisschrift über die Freiheit des Willens. In der Hauptsache haben jedoch schon Hobbes, Spinoza, Priestley, Voltaire, auch Kant*) das Selbe gelehrt. Das hält nun freilich unsere würdigen Philosophieprofessoren nicht ab, ganz unbefangen und als wäre nichts vorgefallen, von der Freiheit des Willens als
10 einer ausgemachten Sache zu reden. Wozu glauben denn die Herren, daß, von Gnaden der Natur, die genannten großen Männer dagewesen seien? — damit sie von der Philosophie leben können; — nicht wahr? — Nachdem nun aber ich, in meiner Preisschrift, die Sache klärer, als jemals geschehn, dargelegt hatte, und noch
15 dazu unter der Sanktion einer Königlichen Societät, die auch meine Abhandlung in ihre Denkschriften aufgenommen hat; da war es, bei obiger Gesinnung, doch wohl die Pflicht der Herren, einer solchen verderblichen Irrlehre und abscheulichen Ketzerei ent-

*) „Was man sich auch, in metaphysischer Absicht, für einen Begriff von der Freiheit des Willens machen möge; so sind doch die Erscheinungen desselben, die menschlichen Handlungen, eben sowohl, als jede andre Naturbegebenheit, nach allgemeinen Naturgesetzen bestimmt." Ideen zu einer allgemeinen Geschichte. Der Anfang. —

„Alle Handlungen des Menschen, in der Erscheinung, sind aus seinem empirischen Charakter und den mitwirkenden andern Ursachen nach der Ordnung der Natur bestimmt: und wenn wir alle Erscheinungen seiner Willkür bis auf den Grund erforschen könnten; so würde es keine einzige menschliche Handlung geben, die wir nicht mit Gewißheit vorhersagen und aus ihren vorhergehenden Bedingungen als nothwendig erkennen könnten. In Ansehung dieses empirischen Charakters giebt es also keine Freiheit, und nach diesem können wir doch allein den Menschen betrachten, wenn wir lediglich beobachten und, wie es in der Anthropologie geschieht, von seinen Handlungen die bewegenden Ursachen physiologisch erforschen wollen." Krit. der rein. Vern. S. 548 der 1., und S. 577 der 5. Aufl. —

„Man kann also einräumen, daß, wenn es für uns möglich wäre, in eines Menschen Denkungsart, so wie sie sich durch innere sowohl als äußere Handlungen zeigt, so tiefe Einsicht zu haben, daß jede, auch die mindeste Triebfeder dazu uns bekannt würde, imgleichen alle auf diese wirkenden äußern Veranlassungen, man eines Menschen Verhalten auf die Zukunft, mit Gewißheit, so wie eine Mond- oder Sonnenfinsterniß ausrechnen könnte."
Krit. d. prakt. Vern. S. 230 der Rosenkranzischen, u. S. 177 der 4. Aufl.

gegenzutreten und sie auf das Gründlichste [49] zu widerlegen; ja, es war dies um so mehr, als ich in dem selben Bande mit jener („Grundprobleme der Ethik"), in der Preisschrift über das Fundament der Moral, Kant's praktische Vernunft, mit ihrem kategorischen Imperativ, den die Herren unter dem Namen „Sittengesetz" noch immer zum Grundstein ihrer platten Moralsysteme gebrauchen, als eine völlig unbegründete und nichtige Annahme so unwiderleglich und deutlich nachgewiesen habe, daß kein Mensch, der nur ein Fünkchen Urtheilskraft hat, wenn er es gelesen, an jene Fiktion noch länger glauben kann. — „Nun, Das werden sie doch wohl gethan haben!" — Werden sich hüten, aufs Glatteis zu gehn! Schweigen, das Maul halten, Das ist ihr ganzes Talent und ihr einziges Mittel gegen Geist, Verstand, Ernst und Wahrheit. In keinem der seit 1841 erschienenen Produkte ihrer unnützen Vielschreiberei ist meiner Ethik mit einem Worte erwähnt, obwohl sie unstreitig das Wichtigste ist, was seit 60 Jahren in der Moral geschehen: ja, so groß ist ihre Angst vor mir und meiner Wahrheit, daß in keiner der von Universitäten oder Akademien ausgehenden Litteraturzeitungen das Buch auch nur angezeigt worden ist. Zitto, zitto, daß nur das Publikum nichts merke: Dies ist und bleibt ihre ganze Politik. Freilich mag diesem pfiffigen Benehmen der Selbsterhaltungstrieb zum Grunde liegen. Denn, muß nicht eine rücksichtslos auf Wahrheit gerichtete Philosophie zwischen den unter tausend Rücksichten und von ihrer guten Gesinnung halber dazu berufenen Leuten verfaßten Systemchen die Rolle des eisernen Topfes zwischen den irdenen spielen? Ihre erbärmliche Angst vor meinen Schriften ist Angst vor der Wahrheit. Und allerdings steht z. B. schon eben diese Lehre von der vollkommenen Nothwendigkeit aller Willensakte in schreiendem Widerspruch mit sämmtlichen Annahmen der beliebten, nach dem Judenthume zugeschnittenen Rockenphilosophie: aber, weit gefehlt, daß jene streng bewiesene Wahrheit davon angefochten würde, beweist vielmehr sie, als ein sicheres Datum und Richtepunkt, als ein wahres *δος μοι που στω*, die Nichtigkeit jener ganzen Rockenphilosophie und die Nothwendigkeit einer von Grund aus andern, ungleich tiefer gefaßten Ansicht vom Wesen der Welt und des Menschen; — gleichviel, ob eine solche mit den Befugnissen der Philosophieprofessoren bestehn könne, oder nicht.

§. 21.

[50] Apriorität des Kausalitätsbegriffes. — Intellektualität der empirischen Anschauung. — Der Verstand.

In der Professorenphilosophie der Philosophieprofessoren
5 wird man noch immer finden, daß die Anschauung der Außenwelt Sache der Sinne sei; worauf dann ein Langes und Breites über jeden der fünf Sinne folgt. Hingegen die Intellektualität der Anschauung, nämlich daß sie in der Hauptsache das Werk des Verstandes sei, welcher, mittelst der ihm eigenthümlichen Form
10 der Kausalität und der dieser untergelegten der reinen Sinnlichkeit, also Zeit und Raum, aus dem rohen Stoff einiger Empfindungen in den Sinnesorganen diese objektive Außenwelt allererst schafft und hervorbringt, davon ist keine Rede. Und doch habe ich die Sache, in ihren Hauptzügen, bereits in der ersten Auflage
15 gegenwärtiger Abhandlung, vom J. 1813, S. 53—55, aufgestellt und bald darauf, im J. 1816, in meiner Abhandlung über das Sehn und die Farben sie völlig ausgeführt, welcher Darstellung der Prof. Rosas in Wien seinen Beifall dadurch bezeugt hat, daß er sich durch sie zum Plagiat verleiten ließ; worüber das Nähere
20 zu ersehn im „Willen in der Natur“ 1. Aufl. S. 19. (2. Aufl. S. 14.) Hingegen haben die Philosophieprofessoren so wenig von dieser, wie von andern großen und wichtigen Wahrheiten, welche darzulegen, um sie dem menschlichen Geschlechte auf immer anzueignen, die Aufgabe und Arbeit meines ganzen Lebens gewesen
25 ist, — irgend Notiz genommen: ihnen mundet das nicht; es paßt alles nicht in ihren Kram; es führt zu keiner Theologie; es ist ja auf gehörige Studentenabrichtung zu höchsten Staatszwecken gar nicht ein Mal angelegt; kurzum, sie wollen von mir nichts lernen, und sehn nicht, wie sehr viel sie von mir zu lernen hätten: alles
30 Das nämlich, was ihre Kinder, Enkel und Urenkel von mir lernen werden. Statt Dessen setzt Jeder von ihnen sich hin, um in einer lang ausgesponnenen Metaphysik das Publikum mit seinen Originalgedanken zu bereichern. Wenn Finger dazu berechtigen, so ist er berechtigt. Aber wahrlich, Machiavelli hat Recht,
35 wenn er, — wie schon vor ihm Hesiodus (*εϱγα*, 293) —, sagt: „es giebt dreierlei Köpfe: erstlich solche, welche aus eigenen Mitteln Einsicht und Verstand von den Sachen erlangen; dann solche,

[51] die das Rechte erkennen, wenn Andre es ihnen darlegen; endlich solche, welche weder zum Einen noch zum Andern fähig sind." (il principe, c. 22.)

Man muß von allen Göttern verlassen seyn, um zu wähnen, daß die anschauliche Welt da draußen, wie sie den Raum in seinen drei Dimensionen füllt, im unerbittlich strengen Gange der Zeit sich fortbewegt, bei jedem Schritte durch das ausnahmslose Gesetz der Kausalität geregelt wird, in allen diesen Stücken aber nur die Gesetze befolgt, welche wir, vor aller Erfahrung davon, angeben können, — daß eine solche Welt da draußen ganz objektiv-real und ohne unser Zuthun vorhanden wäre, dann aber, durch die bloße Sinnesempfindung, in unsern Kopf hineingelangte, woselbst sie nun, wie da draußen, noch ein Mal dastände. Denn was für ein ärmliches Ding ist doch die bloße Sinnesempfindung! Selbst in den edelsten Sinnesorganen ist sie nichts mehr, als ein lokales, specifisches, innerhalb seiner Art einiger Abwechselung fähiges, jedoch an sich selbst stets subjektives Gefühl, welches als solches gar nichts Objektives, also nichts einer Anschauung Aehnliches enthalten kann. Denn die Empfindung jeder Art ist und bleibt ein Vorgang im Organismus selbst, als solcher aber auf das Gebiet unterhalb der Haut beschränkt, kann daher, an sich selbst, nie etwas enthalten, das jenseit dieser Haut, also außer uns läge. Sie kann angenehm oder unangenehm seyn, — welches eine Beziehung auf unsern Willen besagt, — aber etwas Objektives liegt in keiner Empfindung. Die Empfindung in den Sinnesorganen ist eine durch den Zusammenfluß der Nervenenden erhöhte, wegen der Ausbreitung und der dünnen Bedeckung derselben leicht von außen erregbare und zudem irgend einem speciellen Einfluß, — Licht, Schall, Duft, — besonders offen stehende: aber sie bleibt bloße Empfindung, so gut wie jede andere im Innern unsers Leibes, mithin etwas wesentlich Subjektives, dessen Veränderungen unmittelbar bloß in der Form des *innern* Sinnes, also der Zeit allein, d. h. successiv, zum Bewußtseyn gelangen. Erst wenn der *Verstand*, — eine Funktion, nicht einzelner zarter Nervenenden, sondern des so künstlich und räthselhaft gebauten, drei, ausnahmsweise aber bis fünf Pfund wiegenden Gehirns, — in Thätigkeit geräth und seine einzige und alleinige Form, das *Gesetz der Kausalität*, in Anwendung bringt, geht eine [52] mächtige Ver-

wandlung vor, indem aus der subjektiven Empfindung die objektive Anschauung wird. Er nämlich faßt, vermöge seiner selbsteigenen Form, also a priori, d. i. *vor* aller Erfahrung (denn diese ist bis dahin noch nicht möglich), die gegebene Empfindung des Leibes als eine *Wirkung* auf (ein Wort, welches er allein versteht), die als solche nothwendig eine *Ursache* haben muß. Zugleich nimmt er die ebenfalls im Intellekt, d. i. im Gehirn, prädisponirt liegende Form des *äußern* Sinnes zu Hülfe, den *Raum*, um jene Ursache *außerhalb* des Organismus zu verlegen: denn dadurch erst entsteht ihm das Außerhalb, dessen Möglichkeit eben der Raum ist; so daß die reine Anschauung a priori die Grundlage der empirischen abgeben muß. Bei diesem Proceß nimmt nun der Verstand, wie ich bald näher zeigen werde, alle, selbst die minutiösesten Data der gegebenen Empfindung zu Hülfe, um, ihnen entsprechend, die *Ursache* derselben im Raume zu konstruiren. Diese (übrigens von Schelling, im 1. Band seiner philos. Schriften, v. 1809, S. 237, 38, desgleichen von Fries, in seiner Kritik d. Vernunft, Bd. 1. S. 52—56 u. 290 der ersten Aufl. ausdrücklich geleugnete) Verstandesoperation ist jedoch keine diskursive, reflektive, in abstracto, mittelst Begriffen und Worten, vor sich gehende; sondern eine intuitive und ganz unmittelbare. Denn durch sie allein, mithin im Verstande und für den Verstand, stellt sich die objektive, reale, den Raum in drei Dimensionen füllende Körperwelt dar, die alsdann, in der Zeit, demselben Kausalitätsgesetze gemäß, sich ferner verändert und im Raume bewegt. — Demnach hat der Verstand die objektive Welt erst selbst zu schaffen: nicht aber kann sie, schon vorher fertig, durch die Sinne und die Oeffnungen ihrer Organe, bloß in den Kopf hineinspazieren. Die Sinne nämlich liefern nichts weiter, als den rohen Stoff, welchen allererst der Verstand, mittelst der angegebenen einfachen Formen, Raum, Zeit und Kausalität, in die objektive Auffassung einer gesetzmäßig geregelten Körperwelt umarbeitet. Demnach ist unsere alltägliche, *empirische Anschauung* eine *intellektuale*, und *ihr* gebürt dieses Prädikat, welches die philosophischen Windbeutel in Deutschland einer vorgeblichen Anschauung erträumter Welten, in welchen ihr beliebtes Absolutum seine Evolutionen vornähme, beigelegt haben. Ich aber will jetzt zunächst die große Kluft zwischen Empfindung und [53] Anschau-

ung näher nachweisen, indem ich darlege, wie roh der Stoff ist, aus dem das schöne Werk erwächst.

Der objektiven Anschauung dienen eigentlich nur zwei Sinne: das Getast und das Gesicht. Sie allein liefern die Data, auf deren Grundlage der Verstand, durch den angegebenen Proceß, die objektive Welt entstehn läßt. Die andern drei Sinne bleiben in der Hauptsache subjektiv: denn ihre Empfindungen deuten zwar auf eine äußere Ursache, aber enthalten keine Data zur Bestimmung *räumlicher* Verhältnisse derselben. Nun ist aber der *Raum* die Form aller Anschauung, d. i. *der* Apprehension, in welcher allein *Objekte* sich eigentlich darstellen können. Daher können jene drei Sinne zwar dienen, uns die Gegenwart der uns schon anderweitig bekannten Objekte anzukündigen: aber auf Grundlage ihrer Data kommt keine räumliche Konstruktion, also keine objektive Anschauung zu Stande. Aus dem Geruch können wir nie die Rose konstruiren; und ein Blinder kann sein Leben lang Musik hören, ohne von den Musikern, oder den Instrumenten, oder den Luftvibrationen, die mindeste objektive Vorstellung zu erhalten. Das Gehör hat dagegen seinen hohen Werth als Medium der Sprache, wodurch es der Sinn der *Vernunft* ist, deren Name sogar von ihm stammt; sodann als Medium der Musik, dem einzigen Wege komplicirte Zahlenverhältnisse, nicht bloß in abstracto, sondern unmittelbar, also in concreto, aufzufassen. Aber der Ton deutet nie auf räumliche Verhältnisse, führt also nie auf die Beschaffenheit seiner Ursache; sondern wir bleiben bei ihm selbst stehn: mithin ist er kein Datum für den die objektive Welt konstruirenden Verstand. Dies sind allein die Empfindungen des Getasts und Gesichts: daher würde ein Blinder ohne Hände und Füße zwar den Raum in seiner ganzen Gesetzmäßigkeit a priori sich konstruiren können, aber von der objektiven Welt nur eine sehr unklare Vorstellung erhalten. Dennoch aber ist was Getast und Gesicht liefern noch keineswegs die Anschauung, sondern bloß der rohe Stoff dazu: denn in den Empfindungen dieser Sinne liegt so wenig die Anschauung, daß dieselben vielmehr noch gar keine Aehnlichkeit haben mit den Eigenschaften der Dinge, die mittelst ihrer sich uns darstellen; wie ich sogleich zeigen werde. Nur muß man hiebei Das, was wirklich der Empfindung angehört, deutlich aussondern von Dem, was in der An-[54]schauung der In-

tellekt hinzugethan hat. Dies ist Anfangs schwer; weil wir so sehr gewohnt sind, von der Empfindung sogleich zu ihrer Ursache überzugehen, daß diese sich uns darstellt, ohne daß wir die Empfindung, welche hier gleichsam die Prämissen zu jenem Schlusse
5 des Verstandes liefert, an und für sich beachten.

Getast und Gesicht nun also haben zuvörderst jedes seine eigenen Vortheile; daher sie sich wechselseitig unterstützen. Das Gesicht bedarf keiner Berührung, ja keiner Nähe: sein Feld ist unermeßlich, geht bis zu den Sternen. Sodann empfindet es die
10 feinsten Nüancen des Lichts, des Schattens, der Farbe, der Durchsichtigkeit: es liefert also dem Verstande eine Menge fein bestimmter Data, aus welchen er, nach erlangter Uebung, die Gestalt, Größe, Entfernung und Beschaffenheit der Körper konstruirt und sogleich anschaulich darstellt. Hingegen ist das Getast zwar an den
15 Kontakt gebunden, giebt aber so untrügliche und vielseitige Data, daß es der gründlichste Sinn ist. Die Wahrnehmungen des Gesichts beziehn sich zuletzt doch auf das Getast; ja, das Sehn ist als ein unvollkommenes, aber in die Ferne gehendes Tasten zu betrachten, welches sich der Lichtstrahlen als langer Taststangen
20 bedient: daher eben ist es vielen Täuschungen ausgesetzt, weil es ganz auf die durch das Licht vermittelten Eigenschaften beschränkt, also einseitig ist; während das Getast ganz unmittelbar die Data zur Erkenntniß der Größe, Gestalt, Härte, Weiche, Trockenheit, Nässe, Glätte, Temperatur u. s. w. liefert und dabei unterstützt
25 wird theils durch die Gestalt und Beweglichkeit der Arme, Hände und Finger, aus deren Stellung beim Tasten der Verstand die Data zur räumlichen Konstruktion der Körper entnimmt; theils durch die Muskelkraft, mittelst welcher er die Schwere, Festigkeit, Zähigkeit oder Spröde der Körper erkennt: Alles mit geringster
30 Möglichkeit der Täuschung.

Bei allen Dem geben diese Data durchaus noch keine Anschauung; sondern diese bleibt das Werk des Verstandes. Drücke ich mit der Hand gegen den Tisch, so liegt in der Empfindung, die ich davon erhalte, durchaus nicht die Vorstellung des festen
35 Zusammenhangs der Theile dieser Masse, ja gar nichts dem Aehnliches; sondern erst indem mein Verstand von der Empfindung zur Ursache derselben übergeht, konstruirt er sich einen Körper, der die Eigenschaft der Solidität, Undurchdringlichkeit und Härte

[55] hat. Wenn ich im Finstern meine Hand auf eine Fläche lege, oder aber eine Kugel von etwan drei Zoll Durchmesser ergreife; so sind es, in beiden Fällen, die selben Theile der Hand, welche den Druck empfinden: bloß aus der verschiedenen Stellung, die, im einen, oder im andern Fall, meine Hand annimmt, konstruirt mein Verstand die Gestalt des Körpers, mit welchem in Berührung gekommen zu seyn die Ursache der Empfindung ist, und er bestätigt sie sich dadurch, daß ich die Berührungsstellen wechseln lasse. Betastet ein Blindgeborner einen kubischen Körper; so sind die Empfindungen der Hand dabei ganz einförmig und bei allen Seiten und Richtungen die selben: die Kanten drücken zwar einen kleinern Theil der Hand: doch liegt in diesen Empfindungen durchaus nichts einem Kubus Aehnliches. Aber von dem gefühlten Widerstande macht sein Verstand den unmittelbaren und intuitiven Schluß auf eine Ursache desselben, die jetzt, eben dadurch, sich als fester Körper darstellt; und aus den Bewegungen, die, beim Tasten, seine Arme machen, während die Empfindung der Hände die selbe bleibt, konstruirt er, in dem ihm a priori bewußten Raum, die kubische Gestalt des Körpers. Brächte er die Vorstellung einer Ursach und eines Raumes, nebst den Gesetzen desselben, nicht schon mit; so könnte nimmermehr aus jener successiven Empfindung in seiner Hand das Bild eines Kubus hervorgehn. Läßt man durch seine geschlossene Hand einen Strick laufen; so wird er als Ursache der Reibung und ihrer Dauer, bei solcher Lage seiner Hand, einen langen, cylinderförmigen, sich in Einer Richtung gleichförmig bewegenden Körper konstruiren. Nimmermehr aber könnte ihm aus jener bloßen Empfindung in seiner Hand die Vorstellung der Bewegung, d. i. der Veränderung des Ortes im Raum, mittelst der Zeit, entstehn: denn so etwas kann in ihr nicht liegen, noch kann sie allein es jemals erzeugen. Sondern sein Intellekt muß, vor aller Erfahrung, die Anschauungen des Raumes, der Zeit, und damit der Möglichkeit der Bewegung, in sich tragen, und nicht weniger die Vorstellung der Kausalität, um nun von der allein empirisch gegebenen Empfindung überzugehn auf eine Ursache derselben und solche dann als einen sich also bewegenden Körper, von der bezeichneten Gestalt, zu konstruiren. Denn, wie groß ist doch der Abstand zwischen der bloßen Empfindung in der Hand und den Vorstellungen der

[56] Ursächlichkeit, Materialität und der durch die Zeit vermittelten Bewegung im Raum! Die Empfindung in der Hand, auch bei verschiedener Berührung und Lage, ist etwas viel zu Einförmiges und an Datis Aermliches, als daß es möglich wäre, daraus die Vorstellung des Raumes, mit seinen drei Dimensionen, und der Einwirkung von Körpern auf einander, nebst den Eigenschaften der Ausdehnung, Undurchdringlichkeit, Kohäsion, Gestalt, Härte, Weiche, Ruhe und Bewegung, kurz, die Grundlage der objektiven Welt, zu konstruiren: sondern Dies ist nur dadurch möglich, daß im Intellekt selbst der Raum als Form der Anschauung, die Zeit als Form der Veränderung, und das Gesetz der Kausalität als Regulator des Eintritts der Veränderungen präformirt seien. Das bereits fertige und aller Erfahrung vorhergängige Daseyn dieser Formen macht eben den Intellekt aus. Physiologisch ist er eine Funktion des Gehirns, welche dieses so wenig erst aus der Erfahrung erlernt, wie der Magen das Verdauen, oder die Leber die Gallenabsonderung. Nur hieraus ist es erklärlich, daß manche Blindgeborne eine so vollständige Kenntniß der räumlichen Verhältnisse erlangen, daß sie dadurch den Mangel des Gesichts in hohem Grade ersetzen und erstaunliche Leistungen vollbringen; wie denn vor hundert Jahren der von Kindheit auf blinde *Saunderson* zu Cambridge Mathematik, Optik und Astronomie gelehrt hat. (Ausführlichen Bericht über *Saunderson* giebt Diderot, Lettre sur les aveugles.) Und eben so nur ist der umgekehrte Fall der *Eva Lauk* erklärlich, welche, ohne Arme und Beine geboren, durch das Gesicht allein, eben so bald wie andere Kinder, eine richtige Anschauung der Außenwelt erlangt hat. (Den Bericht über sie findet man in der „Welt als Wille und Vorstellung“ Bd. 2, Kap. 4.) Alles Dieses also beweist, daß Zeit, Raum und Kausalität weder durch das Gesicht, noch durch das Getast, sondern überhaupt nicht von außen in uns kommen, vielmehr einen innern, daher nicht empirischen, sondern intellektuellen Ursprung haben; woraus wieder folgt, daß die Anschauung der Körperwelt im Wesentlichen ein intellektueller Proceß, ein Werk des Verstandes ist, zu welchem die Sinnesempfindung bloß den Anlaß und die Data, zur Anwendung im einzelnen Falle, liefert.

Jetzt will ich das Selbe am Sinne des Gesichts nachweisen. Das unmittelbar Gegebene ist hier beschränkt auf die Empfindung

der Retina, welche zwar viele Mannigfaltigkeit zu-[57]läßt, jedoch zurückläuft auf den Eindruck des Hellen und Dunkeln, nebst ihren Zwischenstufen, und den der eigentlichen Farben. Diese Empfindung ist durchaus subjektiv, d. h. nur innerhalb des Organismus und unter der Haut vorhanden. Auch würden wir, ohne den Verstand, uns jener nur bewußt werden als besondrer und mannigfaltiger Modifikationen unsrer Empfindung im Auge, die nichts der Gestalt, Lage, Nähe oder Ferne von Dingen außer uns Aehnliches wären. Denn, was beim Sehn die Empfindung liefert ist nichts weiter, als eine mannigfaltige Affektion der Retina, ganz ähnlich dem Anblick einer Palette, mit vielerlei bunten Farbenklexen: und nicht mehr als Dies ist es, was im Bewußtseyn übrig bleiben würde, wenn man Dem, der vor einer ausgebreiteten, reichen Aussicht steht, etwan durch Lähmung des Gehirns, plötzlich den Verstand ganz entziehn, jedoch die Empfindung übrig lassen könnte: denn Dies war der rohe Stoff, aus welchem vorhin sein Verstand jene Anschauung schuf.

Daß nun aus einem so beschränkten Stoff, wie Hell, Dunkel und Farbe, der Verstand, durch seine so einfache Funktion des Beziehns der Wirkung auf eine Ursache, unter Beihülfe der ihm beigegebenen Anschauungsform des Raums, die so unerschöpflich reiche und vielgestaltete sichtbare Welt hervorbringen kann, beruht zunächst auf der Beihülfe, die hier die Empfindung selbst liefert. Diese besteht darin, daß, erstlich, die Retina, als Fläche, ein Nebeneinander des Eindrucks zuläßt; zweitens, daß das Licht stets in geraden Linien wirkt, auch im Auge selbst geradlienigt gebrochen wird, und endlich, daß die Retina die Fähigkeit besitzt, auch die Richtung, in der sie vom Lichte getroffen wird, unmittelbar mit zu empfinden, welches wohl nur dadurch zu erklären ist, daß der Lichtstrahl in die Dicke der Retina eindringt. Hiedurch aber wird gewonnen, daß der bloße Eindruck auch schon die Richtung seiner Ursache anzeigt, also auf den Ort des das Licht aussendenden, oder reflektirenden, Objekts geradezu hindeutet. Allerdings setzt der Uebergang zu diesem Objekt als Ursache schon die Erkenntniß des Kausalverhältnisses, wie auch der Gesetze des Raums voraus: diese Beiden aber sind eben die Ausstattung des Intellekts, der auch hier wieder aus der bloßen Empfindung die Anschauung zu schaffen hat. Sein Verfahren hiebei wollen wir jetzt näher betrachten.

[58] Das Erste, was er thut, ist, daß er den Eindruck des Objekts, welcher verkehrt, das Unterste oben, auf der Retina eintrifft, wieder aufrecht stellt. Jene ursprüngliche Umkehrung entsteht bekanntlich dadurch, daß, indem jeder Punkt des sichtbaren Objekts
5 seine Strahlen geradlienigt nach allen Seiten aussendet, die von dessen oberm Ende kommenden Strahlen sich, in der engen Oeffnung der Pupille, mit den vom untern Ende kommenden kreuzen, wodurch diese oben, jene unten, und ebenso die von der rechten Seite kommenden auf der linken, eintreffen. Der dahinter liegende
10 Brechungsapparat im Auge, also humor aqueus, lens et corpus vitreum, dient bloß, die vom Objekt ausgehenden Lichtstrahlen so zu koncentriren, daß sie auf dem kleinen Raum der Retina Platz finden. Bestände nun das Sehn im bloßen Empfinden; so würden wir den Eindruck des Gegenstandes verkehrt wahrnehmen;
15 weil wir ihn so empfangen: sodann aber würden wir ihn auch als etwas im Innern des Auges Befindliches wahrnehmen, indem wir eben stehn blieben bei der Empfindung. Wirklich hingegen tritt sogleich der Verstand mit seinem Kausalgesetze ein, bezieht die empfundene Wirkung auf ihre Ursache, hat von der Empfindung
20 das Datum der Richtung, in welcher der Lichtstrahl eintraf, verfolgt also diese rückwärts zur Ursache hin, auf beiden Linien: die Kreuzung wird daher jetzt auf umgekehrtem Wege wieder zurückgelegt, wodurch die Ursache sich draußen, als Objekt im Raum, aufrecht darstellt, nämlich in der Stellung wie sie die Strahlen
25 aussendet, nicht in der wie sie eintrafen (siehe Fig. 1.). — Die reine Intellektualität der Sache, mit Ausschließung aller anderweitigen, namentlich physiologischen, Erklärungsgründe, läßt sich auch noch dadurch bestätigen, daß, wenn man den Kopf zwischen die Beine steckt, oder am Abhange, den Kopf nach unten, liegt,
30 man dennoch die Dinge nicht verkehrt, sondern ganz richtig erblickt, obgleich den Theil der Retina, welchen gewöhnlich das Untere der Dinge traf, jetzt das Obere trifft, und Alles umgekehrt ist, nur der Verstand nicht.

Das Zweite, was der Verstand bei seiner Umarbeitung der
35 Empfindung in Anschauung leistet, ist, daß er das zwei Mal Empfundene zu einem einfach Angeschauten macht; da jedes Auge für sich, und sogar in einer etwas verschiedenen Richtung, den Eindruck vom Gegenstand erhält, dieser aber doch als nur Einer

[59] sich darstellt; welches nur im Verstande geschehn kann. Der Proceß, durch den Dies zu Stande kommt, ist folgender. Unsere Augen stehen nur dann parallel, wenn wir in die Ferne, d. h. über 200 Fuß weit, sehn: außerdem aber richten wir sie beide auf den zu betrachtenden Gegenstand, wodurch sie konvergiren und die beiden, von jedem Auge bis zum genau fixirten Punkte des Objekts gezogenen Linien daselbst einen *Winkel* schließen, den man den *optischen*, sie selbst aber die *Augenaxen* nennt. Diese treffen, bei gerade vor uns liegendem Objekt, genau in die Mitte jeder Retina, mithin auf zwei in jedem Auge einander genau *entsprechende Punkte*. Alsbald erkennt der Verstand, als welcher zu Allem immer nur die *Ursache* sucht, daß, obwohl hier der Eindruck doppelt ist, derselbe dennoch von nur *einem* äußern Punkte ausgeht, also nur *eine* Ursache ihm zum Grunde liegt: demnach stellt nunmehr diese Ursach sich als Objekt und nur einfach dar. Denn Alles, was wir anschauen, schauen wir als *Ursache* an, als Ursache empfundener Wirkung, mithin *im Verstande*. Da wir indessen nicht bloß Einen Punkt, sondern eine ansehnliche Fläche des Gegenstandes mit beiden Augen und doch nur einfach auffassen; so ist die gegebene Erklärung noch etwas weiter fortzuführen. Was im Objekt seitwärts von jenem Scheitelpunkte des optischen Winkels liegt, wirft seine Strahlen nicht mehr gerade in den Mittelpunkt jeder Retina, sondern eben so seitwärts von demselben, jedoch, in beiden Augen, auf die nämliche, z. B. die linke, Seite jeder Retina: daher sind die Stellen, welche diese Strahlen daselbst treffen, eben so gut wie die Mittelpunkte, *einander symmetrisch entsprechende*, oder *gleichnamige Stellen*. Der Verstand lernt diese bald kennen und dehnt demnach die obige Regel seiner kausalen Auffassung auch auf *sie* aus, bezieht folglich nicht bloß die auf den Mittelpunkt jeder Retina fallenden Lichtstrahlen, sondern auch die, welche die übrigen *einander symmetrisch entsprechenden* Stellen beider Retinen treffen, auf einen und denselben solche aussendenden Punkt im Objekt, schaut also auch alle diese Punkte, mithin das ganze Objekt, nur *einfach* an. Hiebei nun ist wohl zu merken, daß nicht etwan die äußere Seite der einen Retina der äußern Seite der andern und die innere der innern, sondern die rechte Seite der rechten Retina, der rechten Seite der andern entspricht [60] u. s. f.,

die Sache also nicht im physiologischen, sondern im geometrischen Sinne zu verstehn ist. Deutliche und mannigfaltige, diesen Vorgang und alle damit zusammenhängenden Phänomene erläuternde Figuren findet man in Robert Smith's Optics, auch zum Theil 5 in Kästner's Deutscher Uebersetzung, von 1755. Ich habe, Fig. 2, nur e i n e gegeben, welche eigentlich einen weiterhin beizubringenden speciellen Fall darstellt, jedoch auch dienen kann, das Ganze zu erläutern, wenn man vom Punkte R ganz absieht. Wir richten dem gemäß beide Augen allezeit gleichmäßig auf das Objekt, um 10 die von den selben Punkten ausgehenden Strahlen mit den einander symmetrisch entsprechenden Stellen beider Retinen aufzufangen. Bei der Bewegung der Augen seitwärts, aufwärts, abwärts und nach allen Richtungen, trifft nun der Punkt des Objekts, welcher vorhin den Mittelpunkt jeder Retina traf, jedesmal eine andere, 15 aber stets, in beiden Augen, eine gleichnamige, der im andern entsprechende, Stelle. Wenn wir einen Gegenstand mustern (perlustrare), lassen wir die Augen hin und her darauf gleiten, um jeden Punkt desselben successive mit dem Centro der Retina, welches am deutlichsten sieht, in Kontakt zu bringen, betasten also 20 das Objekt mit den Augen. Hieraus wird deutlich, daß das Einfachsehn mit zwei Augen sich im Grunde eben so verhält, wie das Betasten eines Körpers mit 10 Fingern, deren jeder einen andern Eindruck und auch in andrer Richtung erhält, welche sämmtlichen Eindrücke jedoch der Verstand als von Einem Körper herrührend 25 erkennt, dessen Gestalt und Größe er danach apprehendirt und räumlich konstruirt. Hierauf beruht es, daß ein Blinder ein Bildhauer seyn kann: ein solcher war seit seinem fünften Jahre der im J. 1853 in Tyrol gestorbene, rühmlich bekannte J o s e p h K l e i n h a u s.*)

*) Ueber diesen berichtet das Frankfurter Konversationsblatt vom 22. Juli 1853: In Nauders (Tyrol) starb am 10. Juli der blinde Bildhauer Joseph Kleinhaus. In seinem fünften Jahre in Folge der Kuhpocken erblindet, tändelte und schnitzte der Knabe für die Langeweile. Prugg gab ihm Anleitung und Figuren zum Nachbilden, und in seinem zwölften Jahre verfertigte der Knabe einen Christus in Lebensgröße. In der Werkstätte des Bildhauers Nißl in Fügen profitirte er in der kurzen Zeit sehr viel und wurde vermöge seiner guten Anlage und seines Talents der weithin bekannte blinde Bildhauer. Seine verschiedenartigen Arbeiten sind sehr zahlreich. Bloß seine Christusbilder belaufen sich auf vierhundert, und in

Denn die Anschauung geschieht immer durch den Verstand; gleichviel von welchem Sinn er die Data erhält.

Wie nun aber, wenn ich eine Kugel mit gekreuzten Fingern betaste, ich sofort zwei Kugeln zu fühlen glaube, weil mein auf die Ursache zurückgehender und diese den Gesetzen des Raumes gemäß konstruirender Verstand, die natürliche Lage der Finger voraussetzend, zwei Kugelflächen, welche die äußeren Seiten des Mittel- und des Zeigefingers zugleich berühren, durchaus zweien verschiedenen Kugeln zuschreiben muß; eben so nun wird mir ein gesehenes Objekt doppelt erscheinen, wenn meine Augen nicht mehr, gleichmäßig konvergirend, den optischen Winkel an *einem* Punkte desselben schließen, sondern jedes in einem andern Winkel nach demselben schaut, d. h. wenn ich schiele. Denn jetzt werden nicht mehr von den aus *einem* Punkte des Objekts ausgehenden Strah-[61]len auf den beiden Retinen die einander symmetrisch entsprechenden Stellen getroffen, welche mein Verstand, durch fortgesetzte Erfahrung, kennen gelernt hat; sondern ganz verschiedene Stellen, welche, bei gleichmäßiger Lage der Augen, nur von verschiedenen Körpern also affizirt werden könnten: daher sehe ich jetzt *zwei* Objekte; weil eben die Anschauung durch den Verstand und im Verstande geschieht. — Das Selbe tritt auch ohne Schielen ein, wenn nämlich zwei Gegenstände in ungleicher Entfernung vor mir stehn und ich den entfernteren fest ansehe, also an ihm den optischen Winkel schließe: denn jetzt werden die vom näher stehenden Gegenstande ausgehenden Strahlen auf einander nicht symmetrisch entsprechende Stellen in beiden Retinen treffen, mein Verstand wird daher sie zweien Gegenständen zuschreiben, d. h. ich werde das näher stehende Objekt doppelt sehn. (Hiezu Fig. 2.) Schließe ich hingegen an diesem letzteren den optischen Winkel, indem ich es fest ansehe; so wird, aus dem nämlichen Grunde, das entferntere Objekt mir doppelt erscheinen. Man darf, um dies zu erproben, nur etwan einen Bleistift zwei Fuß vom Auge halten und abwechselnd bald ihn, bald ein weit dahinter liegendes Objekt ansehn.

---

diesen tritt auch in Anbetracht seiner Blindheit seine Meisterschaft zu Tage. Er verfertigte auch andere anerkennungswerthe Stücke, und vor zwei Monaten noch die Büste des Kaisers Franz Joseph, welche nach Wien übersendet wurde.

Aber das Schönste ist, daß man auch das umgekehrte Experiment machen kann; so daß man, zwei wirkliche Gegenstände gerade und nahe vor beiden, offenen Augen habend, doch nur *einen* sieht; welches am schlagendesten beweist, daß die Anschauung keineswegs in der Sinnesempfindung liegt, sondern durch einen Akt des Verstandes geschieht. Man lasse zwei pappene Röhren, von etwan 8 Zoll Länge und $1^1/_2$ Zoll Durchmesser, vollkommen parallel, nach Art des Binokularteleskops, zusammenfügen, und befestige vor der Oeffnung eines jeden derselben ein Achtgroschenstück. Wenn man jetzt, das andere Ende an die Augen legend, durchschaut, wird man nur *ein* Achtgroschenstück, von *einer* Röhre umschlossen, wahrnehmen. Denn, durch die Röhren, zur gänzlich parallelen Lage genöthigt, werden beide Augen von beiden Münzen gerade im Centro der Retina und den dieses umgebenden, einander folglich symmetrisch entsprechenden Stellen ganz gleichmäßig getroffen; daher der Verstand, die, bei nahen Objekten sonst gewöhnliche, ja nothwendige, konvergirende Stellung der Augenaxen voraussetzend, ein einziges Objekt als Ursache des also zu=[62]rückgestrahlten Lichtes annimmt, d. h. wir nur Eines sehn: so unmittelbar ist die kausale Apprehension des Verstandes.

Die versuchten physiologischen Erklärungen des Einfachsehns einzeln zu widerlegen ist hier kein Raum. Ihre Falschheit geht aber schon aus folgenden Betrachtungen hervor. 1) Wenn die Sache auf einem organischen Zusammenhange beruhte, müßten die auf beiden Retinen einander entsprechenden Stellen, von denen nachweislich das Einfachsehn abhängt, die im *organischen* Sinne gleichnamigen seyn: allein sie sind es, wie schon erwähnt, bloß im *geometrischen*. Denn organisch entsprechen einander die beiden innern und die beiden äußern Augenwinkel und Alles demgemäß: hingegen zum Behuf des Einfachsehns entspricht umgekehrt die rechte Seite der rechten Retina der rechten Seite der linken Retina u. s. w.; wie Dies aus den angeführten Phänomenen unwiderleglich erhellt. Eben weil die Sache intellektual ist, haben auch nur die verständigsten Thiere, nämlich die obern Säugethiere, sodann die Raubvögel, vorzüglich die Eulen, u. a. m., so gestellte Augen, daß sie beide Axen derselben auf Einen Punkt richten können. 2) Die zuerst von Neuton (Optics, querry 15th aufgestellte Hypothese aus dem Zusammenfluß oder partieller Kreuzung

der Sehnerven, vor ihrem Eintritt ins Gehirn, ist schon darum falsch, weil alsdann das Doppeltsehn durch Schielen unmöglich wäre: zudem haben bereits Vesalius und Caesalpinus anatomische Fälle angeführt, in denen gar keine Vermischung, ja, kein Kontakt der Sehnerven daselbst Statt fand, die Subjekte aber nichtsdestoweniger einfach gesehn hatten. Endlich spricht gegen jene Vermischung des Eindrucks Dieses, daß, wenn man, das rechte Auge fest zuhaltend, mit dem linken in die Sonne sieht, man das, nachher lange anhaltende Blendungsbild nur im linken, nie im rechten Auge haben wird, oder vice versa.

Das Dritte, wodurch der Verstand die Empfindung in Anschauung umarbeitet, ist, daß er aus den bis hieher gewonnenen bloßen Flächen Körper konstruirt, also die dritte Dimension hinzufügt, indem er die Ausdehnung der Körper in derselben, in dem ihm a priori bewußten Raume, nach Maaßgabe der Art ihrer Einwirkung auf das Auge und der Gradationen des Lichtes und Schattens, kausal beurtheilt. Während nämlich die Objekte den Raum in allen dreien Dimensionen füllen, können sie [63] auf das Auge nur mit zweien wirken: die Empfindung beim Sehn ist, in Folge der Natur des Organes, bloß planimetrisch, nicht stereometrisch. Alles Stereometrische der Anschauung wird vom Verstande allererst hinzugethan: seine alleinigen Data hiezu sind die Richtung, in der das Auge den Eindruck erhält, die Gränzen desselben und die verschiedenen Abstufungen des Hellen und Dunkeln, welche unmittelbar auf ihre Ursachen deuten und wonach wir erkennen, ob wir z. B. eine Scheibe, oder eine Kugel vor uns haben. Auch diese Verstandesoperation wird, gleich den vorhergehenden, so unmittelbar und schnell vollzogen, daß von ihr nichts, als bloß das Resultat, ins Bewußtseyn kommt. Daher eben ist die Projektionszeichnung eine so schwierige, nur nach mathematischen Principien zu lösende Aufgabe und muß erst erlernt werden, obgleich sie nichts weiter zu leisten hat, als die Darstellung der Empfindung des Sehns, wie solche dieser dritten Verstandesoperation als Datum vorliegt, also des Sehns in seiner bloß planimetrischen Ausdehnung, zu deren allein gegebenen zwei Dimensionen, nebst den besagten Datis in ihnen, der Verstand alsbald die dritte hinzuthut, sowohl beim Anblick der Zeichnung, wie bei dem der Realität. Eine solche Zeichnung ist nämlich eine Schrift,

welche, gleich der gedruckten, Jeder lesen, hingegen Wenige schreiben können; weil eben unser anschauender Verstand die Wirkung bloß auffaßt, um aus ihr die Ursache zu konstruiren, sie selbst aber, über dieser, alsbald ganz außer Acht läßt. Daher erkennen wir z. B. einen Stuhl augenblicklich, in jeder ihm möglichen Stellung und Lage; aber ihn in irgend einer zu zeichnen ist Sache derjenigen Kunst, die von dieser dritten Verstandesoperation abstrahirt, um bloß die Data zu derselben dem Beschauer, zu eigener Vollziehung, vorzulegen. Dies ist, wie gesagt, zunächst die Projektions-Zeichnenkunst, dann aber, im Alles umfassenden Sinn, die Malerkunst. Das Bild liefert Linien, nach perspektivischen Regeln gezogen, helle und dunkle Stellen, nach Maaßgabe der Wirkung des Lichtes und Schattens, endlich Farbenflecke, in Qualität und Intension der Erfahrung abgelernt. Der Beschauer liest Dies ab, indem er zu gleichen Wirkungen die gewohnten Ursachen setzt. Die Kunst des Malers besteht darin, daß er die Data der Empfindung beim Sehn, wie sie *vor* dieser dritten Verstandesoperation sind, mit Besonnenheit [64] festzuhalten weiß; während wir Andern, sobald wir von ihnen den besagten Gebrauch gemacht haben, sie wegwerfen, ohne sie in unser Gedächtniß aufzunehmen. Wir werden die hier betrachtete dritte Verstandesoperation noch genauer kennen lernen, indem wir jetzt zu einer vierten übergehn, welche, als ihr sehr nahe verwandt, sie mit erläutert.

Diese vierte Verstandesoperation besteht nämlich im Erkennen der Entfernung der Objekte von uns: diese aber ist eben die dritte Dimension, von der oben die Rede war. Die Empfindung beim Sehn liefert uns zwar, wie schon gesagt, die *Richtung*, in welcher die Objekte liegen, aber nicht ihre *Entfernung*, also nicht ihren *Ort*. Die Entfernung muß also erst durch den *Verstand* herausgebracht werden, folglich aus lauter *kausalen* Bestimmungen sich ergeben. Von diesen nun ist die vornehmste der *Sehewinkel*, unter dem das Objekt sich darstellt: dennoch ist dieser durchaus zweideutig und kann für sich allein nichts entscheiden. Er ist wie ein Wort von zwei Bedeutungen: man muß erst aus dem Zusammenhang abnehmen, welche gemeint sei. Denn, bei gleichem Sehewinkel, kann ein Objekt klein und nahe, oder groß und fern seyn. Nur wenn uns seine Größe anderweitig schon bekannt ist, können wir aus dem Sehewinkel seine Entfernung

erkennen, wie auch umgekehrt, wenn uns diese anderweitig gegeben ist, seine Größe. Auf der Abnahme des Sehewinkels in Folge der Entfernung beruht die Linearperspektive, deren Grundsätze sich hier leicht ableiten lassen. Weil nämlich unsere Sehkraft nach allen Seiten gleich weit reicht, sehn wir eigentlich Alles wie eine 5 Hohlkugel, in deren Centro das Auge stände. Diese Kugel nun hat erstlich unendlich viele Durchschnittskreise nach allen Richtungen, und die Winkel, deren Maaß die Theile dieser Kreise abgeben, sind die möglichen Sehewinkel. Zweitens wird diese Kugel, je nachdem wir ihren Radius länger oder kürzer annehmen, größer 10 oder kleiner: wir können sie daher auch als aus unendlich vielen koncentrischen und durchsichtigen Hohlkugeln bestehend denken. Da alle Radien divergiren, so sind diese koncentrischen Hohlkugeln, in dem Maaße, als sie ferner von uns stehn, größer, und mit ihnen wachsen die Grade ihrer Durchschnittskreise, also auch die wahre 15 Größe der diese Grade einnehmenden Objekte. Diese sind daher, je nachdem sie von [65] einer größern, oder kleinern Hohlkugel den gleichen Theil, z. B. 10°, einnehmen, größer oder kleiner, während ihr Sehewinkel, in beiden Fällen, der selbe bleibt, also unentschieden läßt, ob es 10° einer Kugel von 2 Meilen, oder von 20 10 Fuß Durchmesser sind, die sein Objekt einnimmt. Steht umgekehrt die Größe dieses Objekts fest; so wird die Zahl der Grade, die es einnimmt, abnehmen, in dem Maaße, als die Hohlkugel, auf die wir es versetzen, entfernter und daher größer ist: in gleichem Maaße werden mithin alle seine Gränzen zusammenrücken. 25 Hieraus folgt die Grundregel aller Perspektive: denn da demnach, in stetiger Proportion mit der Entfernung, die Objekte und ihre Zwischenräume abnehmen müssen, wodurch alle Gränzen zusammenrücken; so wird der Erfolg seyn, daß, mit der wachsenden Entfernung, alles über uns Liegende herab, alles unter uns Lie- 30 gende herauf, alles zu den Seiten Liegende zusammenrückt. So weit wir eine ununterbrochene Folge sichtbarlich zusammenhängender Gegenstände vor uns haben, können wir aus diesem allmäligen Zusammenlaufen aller Linien, also aus der Linearperspektive, allerdings die Entfernung erkennen. Hingegen aus dem 35 bloßen Sehewinkel, für sich allein, können wir es nicht; sondern alsdann muß der Verstand immer noch ein anderes Datum zu Hülfe nehmen, welches gleichsam als Kommentar des Sehewinkels

dient, indem es den Antheil, den die Entfernung an ihm hat, bestimmter bezeichnet. Solcher Data sind hauptsächlich vier, die ich jetzt näher angeben werde. Vermöge ihrer geschieht es, selbst wo mir die Linearperspektive fehlt, daß, obwohl ein Mensch, der 100 Fuß von mir steht, mir in einem 24 Mal kleinern Sehewinkel, als wenn er 2 Fuß von mir stände, erscheint, ich dennoch, in den meisten Fällen, seine Größe sogleich richtig auffasse; welches Alles abermals beweist, daß die Anschauung intellektual und nicht bloß sensual ist. — Ein specieller und interessanter Beleg zu dem hier dargelegten Fundament der Linearperspektive, wie auch der Intellektualität der Anschauung überhaupt, ist folgender. Wenn ich, in Folge des längern Ansehens eines gefärbten Gegenstandes von bestimmtem Umriß, z. B. eines rothen Kreuzes, dessen physiologisches Farbenspektrum, also ein grünes Kreuz, im Auge habe; so wird mir dieses um so größer erscheinen, je entfernter die Fläche ist, auf die ich es fallen lasse, und um so kleiner, je näher diese. Denn das Spektrum selbst nimmt einen bestimmten und unveränderlichen Theil meiner Retina, die zuerst vom rothen Kreuz erregte Stelle, ein, schafft also, indem sie nach außen geworfen, d. h. als Wirkung eines äußern Gegenstandes aufgefaßt wird, einen ein für alle Mal gegebenen Sehewinkel desselben, nehmen wir an 2°: verlege ich nun diesen (hier, wo aller Kommentar zum Sehewinkel fehlt) auf eine entfernte Fläche, mit der ich ihn unvermeidlich, als zu ihrer Wirkung gehörig, identifizire; so sind es 2° einer entfernten, also sehr großen Kugel, die es einnimmt, mithin ist das Kreuz groß: werfe ich hingegen das Spektrum auf einen nahen Gegenstand; so füllt es 2° einer kleinen Kugel, ist mithin klein. In beiden Fällen fällt die Anschauung vollkommen objektiv aus, ganz gleich der eines äußern Gegenstandes, und belegt dadurch, indem sie ja von einem völlig subjektiven Grunde (das ganz anderweitig erregte Spektrum) ausgeht, die Intellektualität aller objektiven Anschauung. — Ueber diese Thatsache (welche im Jahre 1815 zuerst bemerkt zu haben ich mich lebhaft und umständlich erinnere) findet sich in den Comptes rendus vom 2. August 1858 ein Aufsatz von Mr. Séguin, der die Sache als eine neue Entdeckung auftischt und allerlei schiefe und alberne Erklärungen derselben giebt. Die Herrn illustres confrères häufen bei jedem Anlaß Experimente auf Experimente, und je komplicirter

desto besser, nur *expérience!* ist ihre Losung: aber ein wenig richtiges und aufrichtiges Nachdenken über die beobachteten Phänomene ist höchst selten anzutreffen: expérience, expérience! und albernes Zeug dazu.

Zu den erwähnten subsidiarischen Datis also, die den Kommentar zum gegebenen Sehewinkel liefern, gehören erstlich die mutationes oculi internae, vermöge welcher das Auge seinen optischen Brechungsapparat, durch Vermehrung oder Verminderung der Brechung, verschiedenen Entfernungen anpaßt. Worin nun aber diese Veränderungen physiologisch bestehn, ist noch immer unausgemacht. Man hat sie in der Vermehrung der Konvexität bald der Cornea, bald der Lens gesucht: aber die neueste, in der Hauptsache jedoch schon von Kepler ausgesprochene Theorie, wonach die Linse beim Fernesehen zurücktritt, beim Nahesehen aber vorgeschoben und dabei durch Seitendruck zugleich stärker gewölbt wird, [66] ist mir die wahrscheinlichere: denn danach wäre der Hergang dem Mechanismus des Operngukers ganz analog. Diese Theorie findet man ausführlich dargelegt in A. Hueck's Abhandlung „Die Bewegung der Krystallinse", 1841. Jedenfalls haben wir von diesen innern Veränderungen des Auges, wenn auch keine deutliche Wahrnehmung, doch eine gewisse Empfindung, und diese benutzen wir unmittelbar zur Schätzung der Entfernung. Da aber jene Veränderungen nur dienen, von etwan 7 Zoll bis auf 16 Fuß weit, das vollkommen deutliche Sehn möglich zu machen; so ist auch das besagte Datum für den Verstand nur innerhalb dieser Entfernung anwendbar.

Darüber hinaus findet dagegen das zweite Datum Anwendung, nämlich der bereits oben, beim Einfachsehn, erklärte, von den beiden Augenaxen gebildete, optische Winkel. Offenbar wird er kleiner, je ferner, und größer, je näher das Objekt liegt. Dieses verschiedene Richten der Augen gegen einander ist nicht ohne eine gewisse, leise Empfindung davon, die aber auch nur sofern ins Bewußtseyn kommt, als der Verstand sie, bei seiner intuitiven Beurtheilung der Entfernung, als Datum gebraucht. Dieses Datum läßt zudem nicht bloß die Entfernung, sondern auch genau den Ort des Objekts erkennen, vermöge der Parallaxe der Augen, die darin besteht, daß jedes derselben das Objekt in einer etwas andern Richtung sieht, weshalb es zu rücken scheint,

wenn man ein Auge schließt. Daher wird man, mit einem geschlossenen Auge, nicht leicht das Licht putzen können; weil dann dies Datum wegfällt. Da aber, sobald der Gegenstand 200 Fuß, oder weiter, abliegt, die Augen sich parallel richten, also der optische Winkel ganz wegfällt; so gilt dieses Datum nur innerhalb der besagten Entfernung.

Ueber diese hinaus kommt dem Verstande die *Luftperspektive* zu Hülfe, als welche durch das zunehmende Dumpfwerden aller Farben, das Erscheinen des physischen Blau vor allen dunkeln Gegenständen (Göthe's vollkommen wahrer und richtiger Farbenlehre gemäß) und das Verschwimmen der Konture, ihm eine größere Entfernung ankündigt. Dieses Datum ist in Italien, wegen der großen Durchsichtigkeit der Luft, äußerst schwach; daher es uns daselbst leicht irre führt: z. B. von Fraskati aus gesehn scheint Tivoli sehr nahe. Hingegen erscheinen [67] uns im Nebel, welcher eine abnorme Vermehrung dieses Datums ist, alle Gegenstände größer, weil der Verstand sie entfernter annimmt.

Endlich bleibt uns noch die Schätzung der Entfernung mittelst der uns intuitiv bekannten Größe der dazwischen liegenden Gegenstände, wie Felder, Ströme, Wälder u. s. w. Sie ist nur bei ununterbrochenem Zusammenhang, also nur auf irdische, nicht auf himmlische Objekte anwendbar. Ueberhaupt sind wir mehr eingeübt, sie in horizontaler, als perpendikularer Richtung zu gebrauchen; daher die Kugel auf einem Thurm von 200 Fuß Höhe uns viel kleiner erscheint, als wenn sie auf der Erde 200 Fuß von uns liegt; weil wir hier die Entfernung richtiger in Anschlag bringen. So oft Menschen irgendwie uns so zu Gesicht kommen, daß das zwischen ihnen und uns Liegende großen Theils verborgen bleibt, erscheinen sie uns auffallend klein.

Theils dieser letztern Schätzungsart, sofern sie, gültig, nur auf irdische Objekte und in horizontaler Richtung anwendbar ist, theils der nach der Luftperspektive, die sich im selben Fall befindet, ist es zuzuschreiben, daß unser anschauender Verstand, nach dem Horizont hin, Alles für entfernter, mithin für größer hält, als in der senkrechten Richtung. Daher kommt es, daß der Mond am Horizont so viel größer erscheint, als im Kulminationspunkt, während doch sein wohlgemessener Sehewinkel, also das Bild,

welches er ins Auge wirft, alsdann durchaus nicht größer ist; wie auch, daß das Himmelsgewölbe sich abgeplattet darstellt, d. h. horizontal weiter, als perpendikular, ausgedehnt. Beides ist also rein intellektual, oder cerebral; nicht optisch, oder sensual. Die Einwendung, daß der Mond, auch wenn kulminirend, bisweilen 5 getrübt und doch nicht größer erscheine, ist dadurch zu widerlegen, daß er daselbst auch nicht roth erscheint, weil die Trübung durch gröbere Dünste geschieht und daher anderer Art, als die durch die Luftperspektive ist; wie auch dadurch, daß wir, wie gesagt, diese Schätzung nur in der horizontalen, nicht in der perpendikularen 10 Richtung anwenden, auch in dieser Stellung andere Korrektive eintreten. Saussüre soll, vom Montblanc aus, den aufgehenden Mond so groß gesehn haben, daß er ihn nicht erkannte und vor Schreck ohnmächtig ward.

Hingegen beruht auf der isolirten Schätzung nach dem Sehe- 15 winkel allein, also der Größe durch die Entfernung, und der Ent- [68]fernung durch die Größe, die Wirkung des Teleskops und der Loupe; weil hier die vier andern, supplementarischen Schätzungs- mittel ausgeschlossen sind. Das Teleskop vergrößert wirklich, scheint aber bloß näher zu bringen; weil die Größe der Objekte 20 uns empirisch bekannt ist und wir nun ihre vermehrte scheinbare Größe aus der geringern Entfernung erklären: so erscheint z. B. ein Haus, durch das Teleskop gesehn, nicht 10 Mal größer, son- dern 10 Mal näher. Die Loupe hingegen vergrößert nicht wirk- lich, sondern macht es uns nur möglich, das Objekt dem Auge 25 so nahe zu bringen, wie wir dies außerdem nicht könnten, und dasselbe erscheint nur so groß, wie es, in solcher Nähe, auch ohne Loupe erscheinen würde. Nämlich die zu geringe Konvexität der Lens und Cornea gestattet uns kein deutliches Sehn in größerer Nähe, als 6—7 Zoll vom Auge: vermehrt nun aber die Kon- 30 vexität der Loupe, statt jener, die Brechung; so erhalten wir, selbst bei $^1/_2$ Zoll Entfernung vom Auge, noch ein deutliches Bild. Das in solcher Nähe und ihr entsprechender Größe gesehene Ob- jekt versetzt unser Verstand in die natürliche Entfernung des deut- lichen Sehns, also 6—7 Zoll vom Auge, und schätzt nun nach 35 dieser Distanz, unter dem gegebenen Sehewinkel, seine Größe.

Ich habe alle diese das Sehn betreffenden Vorgänge so aus- führlich dargelegt, um deutlich und unwiderleglich darzuthun, daß

in ihnen vorwaltend *der Verstand* thätig ist, welcher dadurch, daß er jede Veränderung als *Wirkung* auffaßt und sie auf ihre Ursache bezieht, auf der Unterlage der apriorischen Grundanschauungen des Raums und der Zeit, das Gehirnphänomen der gegenständlichen Welt zu Stande bringt, wozu ihm die Sinnesempfindung bloß einige Data liefert. Und zwar vollzieht er dieses Geschäft allein durch seine eigene Form, welche das Kausalitätsgesetz ist, und daher ganz unmittelbar und intuitiv, ohne Beihülfe der Reflexion, d. i. der abstrakten Erkenntniß, mittelst Begriffe und Worte, als welche das Material der *sekundären* Erkenntniß, d. i. des *Denkens*, also der *Vernunft*, sind.

Diese Unabhängigkeit der Verstandeserkenntniß von der Vernunft und ihrer Beihülfe erhellt auch daraus, daß, wenn ein Mal der Verstand zu gegebenen Wirkungen eine unrichtige Ursache setzt, und mithin diese geradezu anschaut, wodurch der [69] *falsche Schein* entsteht; die Vernunft immerhin den wahren Thatbestand in abstracto richtig erkennen mag, ihm damit jedoch nicht zu Hülfe kommen kann; sondern, ihrer bessern Erkenntniß ungeachtet, der falsche Schein unverrückt stehen bleibt. Dergleichen Schein ist z. B. das oben erörterte Doppeltsehn und Doppelttasten, in Folge der Verrückung der Sinneswerkzeuge aus ihrer normalen Lage; imgleichen der erwähnte, am Horizont größer erscheinende Mond; ferner das sich ganz als schwebender, solider Körper darstellende Bild im Brennpunkt eines Hohlspiegels; das gemalte Rilievo, welches wir für ein wirkliches ansehn; die Bewegung des Ufers, oder der Brücke, worauf wir stehn, während ein Schiff durchfährt; hohe Berge, die viel näher erscheinen, als sie sind, wegen des Mangels der Luftperspektive, welcher eine Folge der Reinheit der Atmosphäre, in der ihre hohen Gipfel liegen, ist; und hundert ähnliche Dinge, bei welchen allen der Verstand die gewöhnliche, ihm geläufige Ursache voraussetzt, diese also sofort anschaut, obgleich die Vernunft den richtigen Thatbestand auf andern Wegen ermittelt hat, damit aber jenem, als welcher ihrer Belehrung unzugänglich, weil in seinem Erkennen ihr vorhergängig, ist, nicht beikommen kann; wodurch der falsche *Schein*, d. i. der Trug des Verstandes, unverrückbar stehn bleibt, wenn gleich der *Irrthum*, d. i. der Trug der Vernunft, verhindert wird. — Das vom *Verstande* richtig Erkannte ist die *Realität*; das von der *Ver-*

nunft richtig Erkannte die *Wahrheit*, d. i. ein Urtheil, welches Grund hat: jener ist der *Schein* (das fälschlich Angeschaute), dieser der *Irrthum* (das fälschlich Gedachte) entgegengesetzt.

Obgleich der rein formale Theil der empirischen Anschauung, also das Gesetz der Kausalität, nebst Raum und Zeit, a priori im Intellekt liegt; so ist ihm doch nicht die Anwendung desselben auf empirische Data zugleich mitgegeben: sondern diese erlangt er erst durch Uebung und Erfahrung. Daher kommt es, daß neugeborene Kinder zwar den Licht- und Farbeneindruck empfangen, allein noch nicht die Objekte apprehendiren und eigentlich sehn; sondern sie sind, die ersten Wochen hindurch, in einem Stupor befangen, der sich alsdann verliert, wann ihr Verstand anfängt, seine Funktion an den Datis der Sinne, zumal des Getasts und Gesichts, zu üben, wodurch die objektive Welt all-[70]mälig in ihr Bewußtseyn tritt. Dieser Eintritt ist am Intelligentwerden ihres Blicks und einiger Absichtlichkeit in ihren Bewegungen deutlich zu erkennen, besonders wenn sie zum ersten Mal durch freundliches Anlächeln an den Tag legen, daß sie ihre Pfleger erkennen. Man kann auch beobachten, daß sie noch lange mit dem Sehn und Tasten experimentiren, um ihre Apprehension der Gegenstände unter verschiedener Beleuchtung, Richtung und Entfernung derselben, zu vervollkommnen, und so ein stilles, aber ernstes Studium treiben, bis sie alle die oben beschriebenen Verstandesoperationen des Sehns erlernt haben. Viel deutlicher jedoch ist diese Schule an spät operirten Blindgebornen zu konstatiren; da diese von ihren Wahrnehmungen Bericht erstatten. Seit *Cheselden's* berühmt gewordenem Blinden (über welchen der ursprüngliche Bericht in den Philosophical transactions Vol. 35 steht) hat der Fall sich oft wiederholt und es sich jedes Mal bestätigt, daß diese spät den Gebrauch der Augen erlangenden Leute zwar gleich nach der Operation Licht, Farben und Umrisse sehn, aber noch keine objektive Anschauung der Gegenstände haben: denn ihr Verstand muß erst die Anwendung seines Kausalgesetzes auf die ihm neuen Data und ihre Veränderungen lernen. Als Cheselden's Blinder zum ersten Mal sein Zimmer mit den verschiedenen Gegenständen darin erblickte, unterschied er nichts daran, sondern hatte nur einen Totaleindruck, wie von einem, aus einem einzigen Stücke bestehenden Ganzen: er hielt es für eine glatte, verschieden gefärbte

Oberfläche. Es fiel ihm nicht ein, gesonderte, verschieden entfernte, hinter einander geschobene Dinge zu erkennen. Bei solchen hergestellten Blinden muß das Getast, als welchem die Dinge schon bekannt sind, diese dem Gesicht erst bekannt machen, gleichsam sie
5 präsentiren und einführen. Ueber Entfernungen haben sie Anfangs gar kein Urtheil, sondern greifen nach Allem. Einer konnte, als er sein Haus von außen sah, nicht glauben, daß alle die großen Zimmer in dem kleinen Dinge da seyn sollten. Ein Andrer war hocherfreut, als er, mehrere Wochen nach der Operation, die
10 Entdeckung machte, daß die Kupferstiche an der Wand allerlei Gegenstände vorstellten. Im Morgenblatt vom 23. October 1817 steht Nachricht von einem Blindgebornen, der im 17. Lebensjahre das Gesicht erhielt. Er mußte das verständige Anschauen erst lernen, erkannte keinen ihm vorher durch das Getast be-
15 kannten Gegenstand sehend wieder, hielt daher Ziegen für Menschen u. s. w. Der Tastsinn mußte dem Gesichtssinn erst jeden einzelnen Gegenstand bekannt machen. So auch hatte er gar kein Urtheil über die Entfernungen der gesehenen Objekte, sondern griff nach Allem. — Franz, in seinem Buche: The eye:
20 a treatise on the art of preserving this organ in healthy condition, and of improving the sight (London, Churchill 1839), sagt pag. 34—36: „A definite idea of distance, as well as of form and size, is only obtained by sight and touch, and by reflecting on the impressions made on both senses;
25 but for this purpose we must take into account the muscular motion and voluntary locomotion of the individual. — Caspar Hauser*), in a detailed account of his own experience in this respect states, that upon his first liberation from confinement, whenever he looked through the window upon
30 external objects, such as the street, garden etc., it appeared to him as if there were a shutter quite close to his eye, and covered with confused colours of all kinds, in which he could recognise or distinguish nothing singly. He says farther, that he did not convince himself till after some
35 time during his walks out of doors, that what had at first appeared to him as a shutter of various colours, as well as

*) Feuerbach's Caspar Hauser — Beispiel eines Verbrechens am Seelenleben eines Menschen. Anspach 1832, pag. 79 etc.

many other objects, were in reality very different things; and that at length the shutter disappeared, and he saw and recognised all things in their just proportions. Persons born blind who obtain their sight by an operation in later years only, sometimes imagine that all objects touch their eyes, 5 and lie so near to them that they are afraid of stumbling against them; sometimes they leap towards the moon, supposing that they can lay hold of it; at other times they run after the clouds moving along the sky, in order to catch them, or commit other such extravagancies. — Since 10 ideas are gained by reflection upon sensation, it is further necessary in all cases, in order that an accurate idea of objects may be formed from the sense of sight, that the powers of the mind should be unimpaired, and undisturbed in their exercise. A proof of this is afforded in the instance 15 related by Haslam*), of a boy who had no defect of sight, but was weak in understanding, and who in his seventh year was unable to estimate the distances of objects, especially as to height; he would extend his hand frequently towards a nail on the ceiling, or towards the moon, to 20 catch it. It is therefore the judgment which corrects and makes clear this idea, or perception of visible objects."

Physiologische Bestätigung erhält die hier dargelegte Intellektualität der Anschauung durch Flourens: De la vie et de l'intelligence (Deuxième édition, Paris, Garnier Frères, 1858). 25 Pag. 49, unter der Ueberschrift: Opposition entre les tubercules et les lobes cérébraux, sagt Flourens: „Il faut faire une grande distinction entre les sens et l'intelligence. L'ablation d'un tubercule détermine la perte de la *sensation*, du *sens* de la vue; la rétine devient insensible, l'iris devient immobile. 30 L'ablation d'un lobe cérébral laisse la *sensation*, le *sens*, la *sensibilité* de la rétine, la *mobilité* de l'iris; elle ne détruit que la *perception* seule. Dans un cas, c'est un fait *sensorial;* et, dans l'autre, un fait *cérébral;* dans un cas, c'est la perte du *sens;* dans l'autre, c'est la perte de la *perception*. La distinc- 35 tion des perceptions et des sensations est encore un grand

*) Haslam's Observations on Madness and Melancholy, 2. Ed. p. 192.

résultat; et il est démontré aux yeux. Il y a deux moyens de faire perdre la vision par l'encéphale: 1° par les tubercules, c'est la perte du sens, de la sensation; 2° par les lobes, c'est la perte de la perception, de l'intelligence. La sensibilité n'est donc pas l'intelligence, penser n'est donc pas sentir; et voilà toute une philosophie renversée. L'idée n'est donc pas la sensation; et voilà encore une autre preuve du vice radical de cette philosophie." Ferner sagt Flourens pag. 77 unter der Ueberschrift: Séparation de la Sensibilité et de la Perception: „Il y a une de mes expériences qui sépare nettement la *sensibilité* de la *perception.* Quand on enlève le *cerveau proprement dit (lobes* ou *hémisphères cérébraux)* à un animal, l'animal perd la vue. Mais, par rapport a l'oeil, rien n'est changé: les objets continuent à se peindre sur la rétine; l'*iris* reste contractile, le *nerf optique* sensible, parfaitement sensible. Et cependant l'animal ne voit plus; il n'y a plus *vision*, quoique tout ce qui est *sensation* subsiste; il n'y a plus *vision*, parce qu'il n'y a plus *perception.* Le *percevoir*, et non le *sentir*, est donc le premier élément de l'*intelligence.* La *perception* est partie de l'*intelligence*, car elle se perd avec l'*intelligence*, et par l'ablation du même organe, les *lobes* ou *hémisphères cérébraux;* et la *sensibilité* n'en est point partie, puisqu'elle subsiste après la perte de l'*intelligence* et l'ablation des *lobes* ou *hémisphères.*"

Daß die Intellektualität der Anschauung im Allgemeinen schon von den Alten eingesehen wurde, bezeugt der berühmte Vers des alten Philosophen Epicharmus:

Νους ὁρῃ και νους ακουει· τἀλλα κωφα και τυφλα. (Mens [71] videt, mens audit; caetera surda et coeca.) Plutarch, der ihn (de solert. animal. c. 3) anführt, setzt hinzu: *ὡς του περι τα ομματα και ωτα παθους, αν μη παρῃ το φρονουν, αισθησιν ου ποιουντος* (quia affectio oculorum et aurium nullum affert sensum, intelligentia absente), und sagt kurz zuvor: *Στρατωνος του φυσικου λογος εστιν, αποδεικνυων ὡς ουδ' αισθανεσθαι τοπαραπαν ανευ του νοειν ὑπαρχει.* (Stratonis physici exstat ratiocinatio, qua „sine intelligentia sentiri omnino nihil posse" demonstrat). Bald darauf aber sagt er: *ὁθεν αναγκη, πασιν, οἱς το αισθανεσθαι, και το νοειν ὑπαρχειν, ει τῳ νοειν αισθανεσθαι πεφυκαμεν* (quare necesse est, omnia, quae sen-

tiunt, etiam intelligere, siquidem intelligendo demum sentiamus). Hiemit wäre denn wieder ein Vers desselben Epicharmus in Verbindung zu setzen, den Diogenes Laertius (III, 16.) anführt:

Ευμαιε, το σοφον εστιν ου καθ᾽ ἑν μονον,
αλλ᾽ ὁσσα περ ζῃ, παντα και γνωμαν εχει.

(Eumaee, sapientia non uni tantum competit, sed quaecunque vivunt etiam intellectum habent.) Auch Porphyrius (de abstinentia, III, 21) ist bemüht, ausführlich darzuthun, daß alle Thiere Verstand haben.

Daß nun Diesem so sei, folgt aus der Intellektualität der Anschauung nothwendig. Alle Thiere, bis zum niedrigsten herab, müssen Verstand, d. h. Erkenntniß des Kausalitätsgesetzes, haben, wenn auch in sehr verschiedenem Grade der Feinheit und Deutlichkeit; aber stets wenigstens so viel, wie zur Anschauung mit ihren Sinnen erfordert ist: denn Empfindung ohne Verstand wäre nicht nur ein unnützes, sondern ein grausames Geschenk der Natur. Den Verstand der obern Thiere wird Keiner, dem es nicht selbst daran gebricht, in Zweifel ziehn. Aber auch daß ihre Erkenntniß der Kausalität wirklich a priori und nicht bloß aus der Gewohnheit, Dies auf Jenes folgen zu sehn, entsprungen ist, tritt bisweilen unleugbar hervor. Ein ganz junger Hund springt nicht vom Tisch herab, weil er die Wirkung anticipirt. Vor Kurzem hatte ich in meinem Schlafzimmer große, bis zur Erde herabreichende Fenstergardinen anbringen lassen, von der Art, die in der Mitte auseinanderfährt, wenn man eine Schnur zieht: als ich nun Dies zum ersten Mal, Morgens beim Aufstehn, ausführte, bemerkte ich, zu meiner Ueberraschung, daß mein sehr kluger Pudel ganz verwundert dastand und sich, aufwärts und [72] seitwärts, nach der Ursache des Phänomens umsah, also die Veränderung suchte, von der er a priori wußte, daß sie vorhergegangen seyn müsse: das Selbe wiederholte sich noch am folgenden Morgen. — Aber auch die untersten Thiere, sogar noch der Wasserpolyp, ohne gesonderte Sinneswerkzeuge, wann er, auf seiner Wasserpflanze, um in helleres Licht zu kommen, mit seinen Armen sich anklammernd, von Blatt zu Blatt wandert, hat Wahrnehmung, folglich Verstand.

Und von diesem untersten Verstande ist der des Menschen, den wir jedoch von dessen Vernunft deutlich sondern, nur dem

Grade nach verschieden; während alle dazwischen liegenden Stufen von der Reihe der Thiere ausgefüllt werden, deren oberste Glieder, also Affe, Elephant, Hund, uns durch ihren Verstand in Erstaunen setzen. Aber immer und immer besteht die Leistung des Verstandes in unmittelbarem Auffassen der kausalen Verhältnisse, zuerst, wie gezeigt, zwischen dem eigenen Leib und den andern Körpern, woraus die objektive Anschauung hervorgeht; dann zwischen diesen objektiv angeschauten Körpern unter einander, wo nun, wie wir im vorigen §. gesehn haben, das Kausalitätsverhältniß unter drei verschiedenen Formen auftritt, nämlich als Ursach, als Reiz und als Motiv, nach welchen Dreien sodann alle Bewegung auf der Welt vorgeht und vom Verstande allein verstanden wird. Sind es nun, von jenen Dreien, die *Ursachen*, im engsten Sinne, denen er nachspürt; dann schafft er Mechanik, Astronomie, Physik, Chemie, und erfindet Maschinen, zum Heil und zum Verderben: stets aber liegt allen seinen Entdeckungen, in letzter Instanz, ein unmittelbares intuitives Auffassen der ursächlichen Verbindung zum Grunde. Denn dieses ist die alleinige Form und Funktion des Verstandes; keineswegs aber das komplicirte Räderwerk der zwölf Kantischen Kategorien, deren Nichtigkeit ich nachgewiesen habe. — Alles Verstehn ist ein unmittelbares und daher intuitives Auffassen des Kausalzusammenhangs, obwohl es sogleich in abstrakte Begriffe abgefaßt werden muß, um fixirt zu werden. Daher ist Rechnen nicht Verstehn und liefert an sich kein Verständniß der Sachen. Dies erhält man nur auf dem Wege der Anschauung, durch richtige Erkenntniß der Kausalität und *geometrische* Konstruktion des Hergangs; wie solche *Euler* besser als irgend jemand gegeben hat; weil er die Sachen von Grund aus verstand. Das Rechnen hingegen hat es mit lauter abstrakten Größenbegriffen zu thun, deren Verhältniß zu einander es feststellt. Dadurch erlangt man nie das mindeste Verständniß eines physischen Vorgangs. Denn zu einem solchen ist erfordert *anschauliche* Auffassung der räumlichen Verhältnisse mittelst welcher die Ursachen wirken. Das Rechnen bestimmt das Wieviel und Wiegroß, ist daher zur Praxis unentbehrlich. Sogar kann man sagen: wo *das Rechnen anfängt, hört das Verstehn auf*: denn der mit Zahlen beschäftigte Kopf ist, während er rechnet, dem kausalen Zusammenhang und

der geometrischen Konstruktion des physischen Hergangs gänzlich entfremdet: er steckt in lauter abstrakten Zahlbegriffen. Das Resultat aber besagt nie mehr als *Wieviel*; nie *Was*. Mit l'expérience et le calcul, diesem Waidspruch der französischen Physiker, reicht man also keineswegs aus. — Sind hingegen die *Reize* der Leitfaden des Verstandes; so wird er Physiologie der Pflanzen und Thiere, Therapie und Toxikologie zu Stande bringen. Hat er endlich sich auf die *Motivation* geworfen; dann wird er entweder sie bloß theoretisch zum Leitfaden gebrauchen, um Moral, Rechtslehre, Geschichte, Politik, auch dramatische und epische Poesie, zu Tage zu fördern; oder aber sich ihrer praktisch bedienen, entweder bloß um Thiere abzurichten, oder sogar um das Menschengeschlecht [73] nach seiner Pfeife tanzen zu lassen, nachdem er glücklich an jeder Puppe das Fädchen herausgefunden hat, an welchem gezogen sie sich beliebig bewegt. Ob er nun die Schwere der Körper, mittelst der Mechanik, zu Maschinen so klug benutzt, daß ihre Wirkung, gerade zu rechter Zeit eintretend, seiner Absicht in die Hände spielt; oder ob er eben so die gemeinsamen, oder die individuellen Neigungen der Menschen zu seinen Zwecken ins Spiel versetzt, ist, hinsichtlich der dabei thätigen Funktion, das Selbe. In dieser praktischen Anwendung nun wird der Verstand Klugheit und, wenn sie mit Ueberlistung Anderer geschieht, Schlauheit genannt, auch wohl, wenn seine Zwecke sehr geringfügig sind, Pfiffigkeit, auch, wenn sie mit dem Nachtheil Anderer verknüpft sind, Verschmitztheit. Hingegen heißt er im bloß theoretischen Gebrauch *Verstand* schlechtweg, in den höhern Graden aber alsdann Scharfsinn, Einsicht, Sagacität, Penetration; sein Mangel hingegen Stumpfheit, Dummheit, Pinselhaftigkeit u. s. w. Diese höchst verschiedenen Grade seiner Schärfe sind angeboren und nicht zu erlernen; wiewohl Uebung und Kenntniß des Stoffs überall zur richtigen Handhabung erfordert sind; wie wir dies ja selbst an seiner ersten Anwendung, also an der empirischen Anschauung, gesehn haben. Vernunft hat jeder Tropf: giebt man ihm die Prämissen, so vollzieht er den Schluß. Aber der Verstand liefert die *primäre* Erkenntniß, folglich die intuitive, und da liegen die Unterschiede. Demgemäß ist auch der Kern jeder großen Entdeckung, wie auch jedes welthistorischen Plans, das Erzeugniß eines glücklichen Augenblicks,

in welchem, durch Gunst äußerer und innerer Umstände, dem Verstande komplicirte Kausalreihen, oder verborgene Ursachen tausend Mal gesehener Phänomene, oder nie betretene, dunkle Wege, sich plötzlich erhellen. —

Durch die obigen Auseinandersetzungen der Vorgänge beim Tasten und Sehn ist unwidersprechlich dargethan, daß die empirische Anschauung im Wesentlichen das Werk des Verstandes ist, dem dazu die Sinne nur den, im Ganzen ärmlichen Stoff, in ihren Empfindungen, liefern; so daß er der werkbildende Künstler ist, sie nur die das Material darreichenden Handlanger. Durchweg aber besteht dabei sein Verfahren im Uebergehn von gegebenen Wirkungen zu ihren Ursachen, welche, eben erst dadurch, sich als Objekte im Raume darstellen. Die Voraussetzung dazu ist das Gesetz der Kausalität, welches eben deshalb vom Verstande [74] selbst hinzugebracht seyn muß; da es nimmermehr ihm von außen hat kommen können. Ist es doch die erste Bedingung aller empirischen Anschauung, diese aber die Form in der alle äußere Erfahrung auftritt: wie also sollte es erst aus der Erfahrung geschöpft seyn, deren wesentliche Voraussetzung es selbst ist? — Eben weil es Dies schlechterdings nicht kann, Locke's Philosophie aber alle Apriorität aufgehoben hatte, leugnete Hume die ganze Realität des Kausalitätsbegriffes. Dabei erwähnte schon er (im 7ten seiner essays on human understanding) zwei falsche Hypothesen, die man in unseren Tagen wieder vorgebracht hat: die eine, daß die Wirkung des Willens auf die Glieder des Leibes; die andere, daß der Widerstand, den die Körper unserm Druck gegen sie entgegensetzen, der Ursprung und Prototyp des Kausalitätsbegriffes sei. Hume widerlegt Beides in seiner Weise und seinem Zusammenhang. Ich aber so: zwischen dem Willensakt und der Leibesaktion ist gar kein Kausalzusammenhang; sondern Beide sind unmittelbar Eins und Dasselbe, welches doppelt wahrgenommen wird: ein Mal im Selbstbewußtseyn, oder innern Sinn, als Willensakt; und zugleich in der äußern, räumlichen Gehirnanschauung, als Leibesaktion. Die zweite Hypothese ist falsch, erstlich weil, wie oben ausführlich gezeigt, eine bloße Empfindung des Tastsinnes noch gar keine objektive Anschauung, geschweige den Kausalitätsbegriff liefert: nie kann dieser bloß aus dem Gefühl einer verhinderten Leibesanstrengung hervorgehn, die

ja auch oft ohne äußere Ursache eintritt; und zweitens, weil unser Drängen gegen einen äußern Gegenstand, da es ein Motiv haben muß, schon die Wahrnehmung desselben, diese aber die Erkenntniß der Kausalität, voraussetzt. — Die Unabhängigkeit des Kausali- tätsbegriffes von aller Erfahrung konnte aber gründlich nur da- 5 durch dargethan werden, daß die Abhängigkeit aller Erfahrung, ihrer ganzen Möglichkeit nach, von ihm, nachgewiesen wurde; wie ich Dies im Obigen geleistet habe. Daß Kant's in der selben Absicht aufgestellter Beweis falsch ist, werde ich §. 23. darthun. 10

Hier ist auch der Ort darauf aufmerksam zu machen, daß Kant die Vermittelung der empirischen Anschauung durch das uns vor aller Erfahrung bewußte Kausalitätsgesetz entweder nicht ein- gesehn, oder, weil es zu seinen Absichten nicht paßte, geflissent- [75]lich umgangen hat. In der Kritik d. rein. Vern. kommt das 15 Verhältniß der Kausalität zur Anschauung nicht in der Elementar- lehre, sondern an einem Orte, wo man es nicht suchen würde, zur Sprache, nämlich im Kapitel von den Paralogismen der rei- nen Vernunft, und zwar in der Kritik des vierten Paralogismus der transscendenten Psychologie, in der ersten Auflage allein, 20 S. 367 ff. Schon daß er jener Erörterung diese Stelle ange- wiesen, zeigt an, daß er, bei Betrachtung jenes Verhältnisses, immer nur den Uebergang von der Erscheinung zum Dinge an sich, nicht aber das Entstehn der Anschauung selbst im Auge ge- habt hat. Demgemäß sagt er hier, daß das Daseyn eines wirk- 25 lichen Gegenstandes außer uns nicht geradezu in der Wahrneh- mung gegeben sei, sondern als äußere Ursache derselben hinzu- gedacht und also geschlossen werden könne. Allein wer Dies thut, ist ihm ein transscendentaler Realist, mithin auf dem Irrwege begriffen. Denn unter dem „äußern Gegenstande“ versteht Kant 30 hier schon das Ding an sich. Der transscendentale Idealist hin- gegen bleibt bei der Wahrnehmung eines empirisch Realen, d. h. im Raume außer uns Vorhandenen, stehn, ohne, um ihr Reali- tät zu geben, erst auf eine Ursache derselben schließen zu müssen. Die W a h r n e h m u n g ist nämlich, bei Kant, etwas ganz Unmittel- 35 bares, welches ohne alle Beihülfe des Kausalnexus, und mithin des Verstandes, zu Stande kommt: er identifizirt sie geradezu mit der Empfindung. Dies belegt a. a. O. die Stelle S. 371:

„ich habe, in Absicht auf die Wirklichkeit äußerer Gegenstände, eben so wenig nöthig“ u. s. w., wie auch, S. 372, diese: „man kann zwar einräumen, daß“ u. s. w. Aus diesen Stellen geht vollkommen deutlich hervor, daß bei ihm die *Wahrnehmung* äußerer Dinge im Raum aller Anwendung des Kausalgesetzes vorhergängig ist, dieses also nicht in jene, als Element und Bedingung derselben, eingeht: die bloße Sinnesempfindung ist ihm sofort Wahrnehmung. Bloß sofern man nach Dem, was, im *transscendentalen* Sinne verstanden, *außer uns* seyn mag, also nach dem Dinge an sich selbst frägt, kommt bei der Anschauung die Kausalität zur Sprache. Kant nimmt ferner das Kausalgesetz als allein in der Reflexion, also in abstrakter, deutlicher Begriffserkenntniß vorhanden und möglich an, hat daher keine Ahndung davon, daß die Anwendung desselben *aller Re-[76]flexion vorhergeht*, was doch offenbar der Fall ist, namentlich bei der empirischen Sinnesanschauung, als welche außerdem nimmermehr zu Stande käme; wie Dies meine obige Analyse derselben unwiderleglich beweist. Daher muß denn Kant das Entstehn der empirischen Anschauung ganz unerklärt lassen: sie ist, bei ihm, wie durch ein Wunder gegeben, bloß Sache der Sinne, fällt also mit der Empfindung zusammen. Ich wünsche sehr, daß der denkende Leser die angeführte Stelle Kant's nachsehe, damit ihm einleuchte, wie sehr viel richtiger meine Auffassung des ganzen Zusammenhanges und Herganges ist. Jene äußerst fehlerhafte Kantische Ansicht hat seitdem in der philosophischen Litteratur immer fortbestanden, weil Keiner sich getraute, sie anzutasten, und ich habe hier zuerst aufzuräumen gehabt, welches nöthig war, um Licht in den Mechanismus unsers Erkennens zu bringen.

Uebrigens hat, durch meine Berichtigung der Sache, die von Kant aufgestellte idealistische Grundansicht durchaus nichts verloren; ja, sie hat vielmehr gewonnen; sofern bei mir die Forderung des Kausalgesetzes in der empirischen Anschauung, als ihrem Produkt, aufgeht und erlischt, mithin nicht ferner geltend gemacht werden kann zu einer völlig transscendenten Frage nach dem Ding an sich. Sehn wir nämlich auf meine obige Theorie der empirischen Anschauung zurück; so finden wir, daß das erste Datum zu derselben, die Sinnesempfindung, ein durchaus Subjektives,

ein Vorgang innerhalb des Organismus, weil unter der Haut, ist. Daß diese Empfindungen der Sinnesorgane, auch angenommen, daß äußere Ursachen sie anregen, dennoch mit der Beschaffenheit dieser durchaus keine Aehnlichkeit haben können, — der Zucker nicht mit der Süße, die Rose nicht mit der Röthe, — hat schon 5 Locke ausführlich und gründlich dargethan. Allein auch daß sie nur überhaupt eine äußere Ursache haben müssen, beruht auf einem Gesetze, dessen Ursprung nachweislich in uns, in unserm Gehirn liegt, ist folglich zuletzt nicht weniger subjektiv, als die Empfindung selbst. Ja, die Zeit, diese erste Bedingung der 10 Möglichkeit jeder Veränderung, also auch der, auf deren Anlaß die Anwendung des Kausalitätsbegriffs erst eintreten kann; nicht weniger der Raum, welcher das Nach-außen-verlegen einer Ursache, die sich darauf als Objekt darstellt, allererst möglich [77] macht, ist, wie Kant sicher dargethan hat, eine subjektive Form 15 des Intellekts. Wir finden demnach sämmtliche Elemente der empirischen Anschauung in uns liegend und nichts darin enthalten, was auf etwas schlechthin von uns Verschiedenes, ein Ding an sich selbst, sichere Anweisung gäbe. — Aber noch mehr: unter dem Begriff der Materie denken wir Das, was von den Kör- 20 pern noch übrig bleibt, wenn wir sie von ihrer Form und allen ihren specifischen Qualitäten entkleiden, welches eben deshalb in allen Körpern ganz gleich, Eins und Dasselbe seyn muß. Jene von uns aufgehobenen Formen und Qualitäten nun aber sind nichts Anderes, als die besondere und speciell bestimmte Wir- 25 kungsart der Körper, welche eben die Verschiedenheit derselben ausmacht. Daher ist, wenn wir davon absehn, das dann noch Uebrigbleibende die bloße Wirksamkeit überhaupt, das reine Wirken als solches, die Kausalität selbst, objektiv gedacht, — also der Widerschein unsers eigenen Verstandes, das nach außen 30 projicirte Bild seiner alleinigen Funktion, und die Materie ist durch und durch lautere Kausalität: ihr Wesen ist das Wirken überhaupt. (Vergl. Welt als W. u. V. 2. Aufl., Bd. 1, §. 4, S. 9; u. Bd. 2, S. 48, 49; 3. Aufl., I, 10, u. II, 52.) Daher eben läßt die reine Materie sich nicht anschauen, sondern bloß denken: 35 sie ist ein zu jeder Realität als ihre Grundlage Hinzugedachtes. Denn reine Kausalität, bloßes Wirken, ohne bestimmte Wirkungsart, kann nicht anschaulich gegeben werden, daher in keiner Er-

fahrung vorkommen. — Die Materie ist also nur das objektive Korrelat des reinen Verstandes, ist nämlich Kausalität überhaupt und sonst nichts; so wie dieser das unmittelbare Erkennen von Ursach und Wirkung überhaupt und sonst nichts ist. Eben dieserhalb nun wieder kann auf die Materie selbst das Gesetz der Kausalität keine Anwendung finden: d. h. sie kann weder entstehn, noch vergehn, sondern ist und beharrt. Denn da aller Wechsel der Accidenzien (Formen und Qualitäten), d. i. alles Entstehn und Vergehn, nur vermöge der Kausalität eintritt, die Materie aber die reine Kausalität als solche, objektiv aufgefaßt, selbst ist; so kann sie ihre Macht nicht an sich selbst ausüben; wie das Auge Alles, nur nicht sich selbst sehn kann. Da ferner „Substanz" identisch ist mit Materie; so kann man sagen: Substanz ist das Wirken in abstracto aufgefaßt; Accidenz die besondere Art des Wirkens, das Wirken in concreto. — Dies sind nun also die Resultate, zu denen der wahre, d. i. der transscendentale Idealismus leitet. Daß wir zum Dinge an sich selbst, d. i. dem überhaupt auch außer der Vorstellung Existiren-[78]den, nicht auf dem Wege der Vorstellung gelangen können, sondern dazu einen ganz andern, durch das Innere der Dinge führenden Weg, der uns gleichsam durch Verrath die Festung öffnet, einschlagen müssen, habe ich durch mein Hauptwerk dargethan. —

Wenn man aber etwan die hier gegebene, ehrliche und tief gründliche Auflösung der empirischen Anschauung in ihre Elemente, welche sich sämmtlich als subjektiv ergeben, vergleichen, oder gar identificiren wollte mit Fichte's algebraischen Gleichungen zwischen Ich und Nicht-Ich, mit seinen sophistischen Scheindemonstrationen, die der Hülle der Unverständlichkeit, ja des Unsinns bedurften, um den Leser zu täuschen, mit den Darlegungen, wie das Ich das Nicht-Ich aus sich selbst herausspinnt, kurz, mit sämmtlichen Possen der Wissenschaftsleere; so würde Dies eine offenbare Schikane und nichts weiter seyn. Gegen alle Gemeinschaft mit diesem Fichte protestire ich, so gut wie Kant öffentlich und ausdrücklich in einer Anzeige ad hoc in der Jena'schen Litteratur-Zeitung dagegen protestirt hat. (Kant: „Erklärung über Fichte's Wissenschaftslehre", im Intelligenzblatt der Jena'schen Litteratur-Zeitung, 1799, Nr. 109.) Mögen immerhin Hegelianer und ähnliche Ignoranten von einer Kant-Fichte'schen Philosophie

reden: es giebt eine Kantische Philosophie und eine Fichte'sche Windbeutelei, — das ist das wahre Sachverhältniß und wird es bleiben, trotz allen Präkonen des Schlechten und Verächtern des Guten, an denen das Deutsche Vaterland reicher ist, als irgend ein anderes. 5

§. 22.

Vom unmittelbaren Objekt.

Die Sinnesempfindungen des Leibes also sind es, welche die Data zur allerersten Anwendung des Kausalgesetzes abgeben, aus welcher eben dadurch die Anschauung dieser Klasse von Objekten 10 entsteht, die folglich ihr Wesen und Daseyn nur vermöge und in der Ausübung der also eingetretenen Verstandesfunktion hat.

Insofern nun der organische Leib der Ausgangspunkt für die Anschauung aller andern Objekte, also das diese Vermittelnde ist, hatte ich ihn, in der ersten Auflage dieser Abhandlung, das un- 15 mittelbare Objekt genannt; welcher Ausdruck jedoch nur in sehr uneigentlichem Verstande gelten kann. Denn, obwohl die Wahrnehmung seiner Empfindungen eine schlechthin unmittelbare [79] ist; so stellt doch er selbst sich dadurch noch gar nicht als Objekt dar; sondern soweit bleibt Alles noch subjektiv, nämlich Empfin- 20 dung. Von dieser geht die Anschauung der übrigen Objekte, als Ursachen solcher Empfindungen, allerdings aus, worauf jene sich als Objekte darstellen; nicht aber er selbst: denn er liefert hiebei dem Bewußtseyn bloße Empfindungen. Objektiv, also als Objekt, wird auch er allein mittelbar erkannt, indem er, gleich allen 25 andern Objekten, sich im Verstande, oder Gehirn (welches Eins ist), als erkannte Ursache subjektiv gegebener Wirkung und eben dadurch objektiv darstellt; welches nur dadurch geschehen kann, daß seine Theile auf seine eigenen Sinne wirken, also das Auge den Leib sieht, die Hand ihn betastet, u. s. f., als auf welche 30 Data das Gehirn, oder Verstand, auch ihn, gleich andern Objekten, seiner Gestalt und Beschaffenheit nach, räumlich konstruirt. — Die unmittelbare Gegenwart der Vorstellungen dieser Klasse im Bewußtseyn hängt demnach ab von der Stellung, welche sie, in der Alles verbindenden Verkettung der Ursachen und Wir- 35 kungen, zu dem jedesmaligen Leibe des Alles erkennenden Subjekts erhalten.

§. 23.

Bestreitung des von Kant aufgestellten Beweises der Apriorität des Kausalitätsbegriffes.

Die Darlegung der Allgemeingültigkeit des Gesetzes der Kau-
5 salität für alle Erfahrung, seiner Apriorität und seiner eben aus dieser folgenden Beschränkung auf die Möglichkeit der Erfahrung ist ein Hauptgegenstand der Kritik der reinen Vernunft. Jedoch kann ich dem daselbst gegebenen Beweis der Apriorität des Satzes nicht beistimmen. Er ist im Wesentlichen folgender: „Die zu aller
10 empirischen Kenntniß nöthige Synthesis des Mannigfaltigen durch die Einbildungskraft giebt Succession, aber noch keine bestimmte: d. h. sie läßt unbestimmt, welcher von zwei wahrgenommenen Zuständen, nicht nur in meiner Einbildungskraft, sondern im Objekt, vorausgehe. Bestimmte Ordnung aber dieser Succession,
15 durch welche allein das Wahrgenommene Erfahrung wird, d. h. zu objektiv gültigen Urtheilen berechtigt, kommt erst hinein durch den reinen Verstandesbegriff von Ursach und Wirkung. [80] Also ist der Grundsatz des Kausalverhältnisses Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung, und als solche uns a priori gegeben." (Siehe
20 Krit. d. rein. Vern., 1. Aufl., S. 201; 5. Aufl., S. 246.)

Danach also soll die Ordnung der Succession der Veränderungen realer Objekte allererst vermittelst der Kausalität derselben für eine objektive erkannt werden. Kant wiederholt und erläutert diese Behauptung, in der Kritik der reinen Vernunft, besonders
25 in seiner „zweiten Analogie der Erfahrung" (1. Aufl., S. 189; vollständiger in der 5. Aufl., S. 232), sodann am Schlusse seiner „dritten Analogie", welche Stellen ich Jeden, der das Folgende verstehn will, nachzulesen bitte. Er behauptet hier überall, daß die Objektivität der Succession der Vorstellungen, welche
30 er als ihre Uebereinstimmung mit der Succession realer Objekte erklärt, lediglich erkannt werde durch die Regel, nach der sie einander folgen, d. h. durch das Gesetz der Kausalität; daß also durch meine bloße Wahrnehmung das objektive Verhältniß auf einander folgender Erscheinungen völlig unbestimmt bleibe, indem
35 ich alsdann bloß die Folge meiner Vorstellungen wahrnehme, die Folge in meiner Apprehension aber zu keinem Urtheil über die Folge im Objekt berechtigt, wenn mein Urtheil sich nicht auf

das Gesetz der Kausalität stützt; indem ich außerdem, in meiner Apprehension, die Succession der Wahrnehmungen auch in ganz umgekehrter Ordnung könnte gehn lassen, da nichts ist, was sie als objektiv bestimmt. Zur Erläuterung dieser Behauptung führt er das Beispiel eines Hauses an, dessen Theile er in jeder beliebigen Succession, z. B. von oben nach unten, und von unten nach oben betrachten kann, wo also die Bestimmung der Succession bloß subjektiv wäre und in keinem Objekt begründet, weil sie von seiner Willkühr abhängt. Und als Gegensatz stellt er die Wahrnehmung eines den Strom herabfahrenden Schiffes auf, das er zuerst oberhalb und successive immer mehr unterhalb des Laufs des Stroms wahrnimmt, welche Wahrnehmung der Succession der Stellen des Schiffs er nicht ändern kann: daher er hier die subjektive Folge seiner Apprehension ableitet von der objektiven Folge in der Erscheinung, die er deshalb eine *Begebenheit* nennt. Ich behaupte dagegen, *daß beide Fälle gar nicht unterschieden sind, daß beides Begebenheiten sind*, deren Erkenntniß objektiv ist, d. h. eine Erkenntniß von Veränderungen realer Ob-[81]jekte, die als solche vom Subjekt erkannt werden. *Beides sind Veränderungen der Lage zweier Körper gegen einander.* Im ersten Fall ist einer dieser Körper der eigene Leib des Betrachters und zwar nur ein Theil desselben, nämlich das Auge, und der andre ist das Haus, gegen dessen Theile die Lage des Auges successive geändert wird. Im zweiten Fall ändert das Schiff seine Lage gegen den Strom, also ist die Veränderung zwischen zwei Körpern. Beides sind Begebenheiten: der einzige Unterschied ist, daß im ersten Fall die Veränderung ausgeht vom eigenen Leibe des Beobachters, dessen Empfindungen zwar der Ausgangspunkt aller Wahrnehmungen desselben sind, der jedoch nichtsdestoweniger ein Objekt unter Objekten, mithin den Gesetzen dieser objektiven Körperwelt unterworfen ist. Die Bewegung seines Leibes nach seinem Willen ist für ihn, sofern er sich rein erkennend verhält, bloß eine empirisch wahrgenommene Thatsache. Die Ordnung der Succession der Veränderung könnte so gut im zweiten, wie im ersten Fall, umgekehrt werden, sobald nur der Betrachter eben sowohl die Kraft hätte, das Schiff stromaufwärts zu ziehen, wie die, sein Auge in einer der ersten entgegengesetzten Richtung zu bewegen. Denn daraus, daß die Succession der

Wahrnehmungen der Theile des Hauses von seiner Willkühr abhängt, will Kant abnehmen, daß sie keine objektive und keine Begebenheit sei. Aber das Bewegen seines Auges in der Richtung vom Dach zum Keller ist eine Begebenheit und die entgegengesetzte vom Keller zum Dach eine zweite, so gut wie das Fahren des Schiffs. Es ist hier gar kein Unterschied; so wie, in Hinsicht auf das Begebenheitseyn oder nicht, kein Unterschied ist, ob ich an einer Reihe Soldaten vorbeigehe, oder diese an mir: beides sind Begebenheiten. Fixire ich, vom Ufer aus, den Blick auf ein diesem nahe vorbeifahrendes Schiff; so wird es mir bald scheinen, daß das Ufer mit mir sich bewege und das Schiff stillestehe: hiebei bin ich nun zwar in der Ursache der relativen Ortsveränderung irre, da ich die Bewegung einem falschen Objekte zuschreibe: aber die reale Succession der relativen Stellungen meines Leibes zum Schiff erkenne ich dennoch objektiv und richtig. Kant würde auch, in dem von ihm aufgestellten Fall, nicht geglaubt haben, einen Unterschied zu finden, hätte er bedacht, daß sein Leib ein Objekt unter Objekten ist und daß die Succession seiner em-[82]pirischen Anschauungen abhängt von der Succession der Einwirkungen andrer Objekte auf seinen Leib, folglich eine objektive ist, d. h. unter Objekten, *unmittelbar* (wenn auch nicht mittelbar) unabhängig von der Willkühr des Subjekts, Statt hat, folglich sehr wohl erkannt werden kann, ohne daß die successive auf seinen Leib einwirkenden Objekte in einer Kausalverbindung unter einander stehn.

Kant sagt: die Zeit kann nicht wahrgenommen werden: also empirisch läßt sich keine Succession von Vorstellungen als objektiv wahrnehmen, d. h. als Veränderungen der Erscheinungen unterscheiden von den Veränderungen bloß subjektiver Vorstellungen. Nur durch das Gesetz der Kausalität, welches eine Regel ist, nach der Zustände einander folgen, läßt sich die Objektivität einer Veränderung erkennen. Und das Resultat seiner Behauptung würde seyn, daß wir gar keine Folge in der Zeit als objektiv wahrnehmen, ausgenommen die von Ursach und Wirkung, und daß jede andre von uns wahrgenommene Folge von Erscheinungen bloß durch unsre Willkühr so und nicht anders bestimmt sei. Ich muß gegen alles Dieses anführen, daß Erscheinungen sehr wohl *auf einander folgen können*, ohne *auseinander zu erfolgen*.

Und Dies thut dem Gesetz der Kausalität keinen Abbruch. Denn es bleibt gewiß, daß jede Veränderung Wirkung einer andern ist, da Dies a priori fest steht: nur folgt sie nicht bloß auf die einzige, die ihre Ursache ist, sondern auf alle andern, die mit jener Ursach zugleich sind und mit denen sie in keiner Kausalverbindung steht. Sie wird nicht gerade in der Folge der Reihe der Ursachen von mir wahrgenommen, sondern in einer ganz andern, die aber deshalb nicht minder objektiv ist, und von einer subjektiven, von meiner Willkühr abhängigen, dergleichen z. B. die meiner Phantasmen ist, sich sehr unterscheidet. Das Aufeinanderfolgen in der Zeit von Begebenheiten, die nicht in Kausalverbindung stehn, ist eben was man Zufall nennt, welches Wort vom Zusammentreffen, Zusammenfallen, des nicht Verknüpften herkommt: eben so *το συμβεβηκος* von *συμβαινειν*. (Vergl. Arist. Anal. post I, 4.) Ich trete vor die Hausthür, und darauf fällt ein Ziegel vom Dach, der mich trifft; so ist zwischen dem Fallen des Ziegels und meinem Heraustreten keine Kausalverbindung, aber dennoch die Succession, daß mein Heraustreten dem Fallen des Ziegels vorherging, in meiner Apprehension objektiv bestimmt und nicht subjektiv durch meine Willkühr, die sonst wohl die Succession umgekehrt haben würde. Eben so ist die Succession der Töne einer Musik objektiv bestimmt und nicht subjektiv durch mich, den Zuhörer: aber wer wird sagen, daß die Töne der Musik nach dem Gesetz von Ursach und Wirkung auf einander folgen? Ja sogar die Succession von Tag und Nacht wird ohne Zweifel objektiv von uns erkannt, aber gewiß werden sie nicht als Ursach und Wirkung von einander aufgefaßt, und über ihre gemeinschaftliche Ursache war die Welt bis auf Kopernikus im Irrthum, ohne daß die richtige Erkenntniß ihrer Succession darunter zu leiden gehabt hätte. Hiedurch wird, beiläufig gesagt, auch Hume's Hypothese widerlegt; da die älteste und ausnahmsloseste Folge von Tag und Nacht doch nicht, vermöge der Gewohnheit, irgend Einen verleitet hat, sie für Ursach und Wirkung von einander zu halten.

Kant sagt a. a. O., daß eine Vorstellung nur dadurch objektive Realität zeige (das heißt doch wohl von bloßen Phantasmen unterschieden werde), daß wir ihre nothwendige und einer Regel (dem Kausalgesetz) unterworfene Verbindung mit andern

Vorstellungen und ihre Stelle in einer bestimmten Ordnung des Zeitverhältnisses unsrer Vorstellungen erkennen. Aber von wie wenigen Vorstellungen erkennen wir die Stelle, die ihnen das Kausalgesetz in der Reihe der Ursachen und Wirkungen giebt! und doch wissen wir immer die objektiven von den subjektiven, reale Objekte von Phantasmen zu unterscheiden. Im Schlafe, als in welchem das Gehirn vom peripherischen Nervensystem und dadurch von äußern Eindrücken isolirt ist, können wir jene Unterscheidung nicht machen, daher wir, während wir träumen, Phantasmen für reale Objekte halten und erst beim Erwachen, d. h. dem Wiedereintritt der sensibeln Nerven und dadurch der Außenwelt ins Bewußtseyn, den Irrthum erkennen, obgleich auch im Traum, so lange er nicht abbricht, das Gesetz der Kausalität sein Recht behauptet, nur daß ihm oft ein unmöglicher Stoff untergeschoben wird. Fast möchte man glauben, daß Kant, bei obiger Stelle, unter Leibnitzens Einfluß gestanden hat, so sehr er auch sonst diesem, in seiner ganzen Philosophie, entgegengesetzt ist; wenn man nämlich beachtet, daß ganz ähnliche Aeußerungen sich in Leibnitzens Nouveaux essais [84] sur l'entendement (Liv. IV, ch. 2, §. 14) finden, z. B. la vérité des choses sensibles ne consiste que dans la liaison des phénomènes, qui doit avoir sa raison, et c'est ce qui les distingue des songes. — — — — Le vrai Critérion, en matière des objets des sens, est la liaison des phénomènes, qui garantit les vérités de fait, à l'égard des choses sensibles hors de nous.

Bei diesem ganzen Beweise der Apriorität und Nothwendigkeit des Kausalitätsgesetzes, daraus, daß wir nur durch dessen Vermittelung die objektive Succession der Veränderungen erkennten und es insofern Bedingung der Erfahrung wäre, ist Kant offenbar in einen höchst wunderlichen und so palpabeln Irrthum gerathen, daß derselbe nur zu erklären ist als eine Folge seiner Vertiefung in den apriorischen Theil unsrer Erkenntniß, welche ihn aus den Augen verlieren ließ was sonst Jeder hätte sehn müssen. Den allein richtigen Beweis der Apriorität des Kausalitätsgesetzes habe ich §. 21 gegeben. Bestätigt wird dieselbe jeden Augenblick durch die unerschütterliche Gewißheit, mit der Jeder in allen Fällen von der Erfahrung erwartet, daß sie diesem Gesetze gemäß ausfalle, d. h. durch die Apodikticität, die wir sel-

digem beilegen, die sich von jeder andern auf Induktion gegründeten Gewißheit, z. B. der empirisch erkannter Naturgesetze, dadurch unterscheidet, daß es uns sogar zu denken unmöglich ist, daß dieses Gesetz irgendwo in der Erfahrungswelt eine Ausnahme leide. Wir können uns z. B. *denken*, daß das Gesetz der Gravitation ein Mal aufhörte zu wirken, nicht aber daß dieses ohne eine Ursach geschähe.

Kant in seinem Beweise ist in den, dem des *Hume* entgegengesetzten Fehler gerathen. Dieser nämlich erklärte alles Erfolgen für bloßes Folgen: Kant hingegen will, daß es kein andres Folgen gebe, als das Erfolgen. Der reine Verstand freilich kann allein das *Erfolgen* begreifen, das bloße *Folgen* aber so wenig wie den Unterschied zwischen rechts und links, welcher nämlich, eben wie das Folgen, bloß durch die reine Sinnlichkeit zu erfassen ist. Die Folge der Begebenheiten in der Zeit kann allerdings (was Kant a. a. O. leugnet) empirisch erkannt werden, so gut wie das Nebeneinanderseyn der Dinge im Raum. Die Art aber, *wie* etwas auf ein Andres in der Zeit überhaupt *folge*, ist so wenig zu erklären, als die Art, wie etwas aus einem Andern *erfolge*: jene Erkenntniß ist durch die reine Sinnlichkeit, diese [85] durch den reinen Verstand gegeben und bedingt. Kant aber, indem er objektive Folge der Erscheinungen für bloß durch den Leitfaden der Kausalität erkennbar erklärt, verfällt in denselben Fehler, den er (Kr. d. r. V., 1. Aufl. S. 275, 5. Aufl. S. 331) dem *Leibnitz* vorwirft, „daß er die Formen der Sinnlichkeit intellektuire." — Ueber die Succession ist meine Ansicht diese. Aus der zur reinen Sinnlichkeit gehörigen Form der Zeit schöpfen wir die Kenntniß der bloßen *Möglichkeit* der Succession. Die Succession der realen Objekte, deren Form eben die Zeit ist, erkennen wir empirisch und folglich als *wirklich*. Die *Nothwendigkeit* aber einer Succession zweier Zustände, d. h. einer Veränderung, erkennen wir bloß durch den Verstand, mittelst der Kausalität: und daß wir den Begriff von Nothwendigkeit einer Succession haben, ist sogar schon ein Beweis davon, daß das Gesetz der Kausalität kein empirisch erkanntes, sondern ein uns a priori gegebenes ist. Der Satz vom zureichenden Grund überhaupt ist Ausdruck der im Innersten unsers Erkenntnißvermögens liegenden Grundform einer nothwendigen Verbindung aller unsrer

Objekte, d. h. Vorstellungen: er ist die gemeinsame Form aller Vorstellungen und der alleinige Ursprung des Begriffes der Nothwendigkeit, als welcher schlechterdings keinen andern wahren Inhalt, noch Beleg, hat, als den des Eintritts der Folge, wenn ihr Grund gesetzt ist. Daß in der Klasse von Vorstellungen, die wir jetzt betrachten, wo jener Satz als Gesetz der Kausalität auftritt, derselbe die Zeitfolge bestimmt, kommt daher, daß die Zeit die Form dieser Vorstellungen ist, daher denn die nothwendige Verbindung hier als Regel der Succession erscheint. In andern Gestalten des Satzes vom zureichenden Grunde wird uns die nothwendige Verbindung, die er überall heischt, in ganz andern Formen, als die Zeit, und folglich nicht als Succession erscheinen, aber immer den Charakter einer nothwendigen Verbindung beibehalten, wodurch sich die Identität des Satzes vom zureichenden Grunde in allen seinen Gestalten, oder vielmehr die Einheit der Wurzel aller Gesetze, deren Ausdruck jener Satz ist, offenbart.

Wäre die angefochtene Behauptung Kant's richtig, so würden wir die Wirklichkeit der Succession bloß aus ihrer Nothwendigkeit erkennen: dieses würde aber einen alle Reihen von [86] Ursachen und Wirkungen zugleich umfassenden, folglich allwissenden Verstand voraussetzen. Kant hat dem Verstand das Unmögliche aufgelegt, bloß um der Sinnlichkeit weniger zu bedürfen.

Wie läßt sich Kant's Behauptung, daß Objektivität der Succession allein erkannt werde aus der Nothwendigkeit der Folge von Wirkung auf Ursache, vereinigen mit jener (Kr. d. rein. V., 1. Aufl. S. 203; 5. Aufl. S. 249), daß das empirische Kriterium, welcher von zwei Zuständen Ursach und welcher Wirkung sei, bloß die Succession sei? Wer sieht hier nicht den offenbarsten Cirkel?

Würde Objektivität der Succession bloß erkannt aus der Kausalität, so wäre sie nur als solche denkbar und wäre eben nichts als diese. Denn wäre sie noch etwas Anderes, so hätte sie auch andre unterscheidende Merkmale, an denen sie erkannt werden könnte, was eben Kant leugnet. Folglich könnte man, wenn Kant Recht hätte, nicht sagen: „Dieser Zustand ist Wirkung jenes, daher folgt er ihm.“ Sondern Folgen und Wirkungseyn wäre Eins und dasselbe und jener Satz tautologisch. Auch erhielte nach also aufgehobenem Unterschied von Folgen und Er-

folgen Hume wieder Recht, der alles Erfolgen für bloßes Folgen erklärte, also ebenfalls jenen Unterschied leugnete.

Kant's Beweis wäre also dahin einzuschränken, daß wir empirisch bloß Wirklichkeit der Succession erkennen: da wir aber außerdem auch Nothwendigkeit der Succession in gewissen 5 Reihen der Begebenheiten erkennen und sogar vor aller Erfahrung wissen, daß jede mögliche Begebenheit in irgend einer dieser Reihen eine bestimmte Stelle haben müsse; so folgt schon hieraus die Realität und Apriorität des Gesetzes der Kausalität, für welche Letztere der oben §. 21 gegebene Beweis der allein 10 richtige ist.

Mit Kant's Lehre, daß objektive Succession nur möglich und erkennbar sei durch Kausalverknüpfung, geht eine andre parallel, daß nämlich Zugleichseyn nur möglich und erkennbar sei durch Wechselwirkung; dargelegt in der Krit. d. r. V. unter dem Titel 15 „Dritte Analogie der Erfahrung." Kant geht hierin so weit, zu sagen: „daß das Zugleichseyn von Erscheinungen, die nicht wechselseitig auf einander wirkten, sondern etwan durch einen leeren Raum getrennt würden, kein Gegenstand einer möglichen [87] Wahrnehmung seyn würde" (Das wäre ein Beweis a priori, daß zwischen 20 den Fixsternen kein leerer Raum sei): und „daß das Licht, das zwischen unserm Auge und den Weltkörpern spiele" (welcher Ausdruck den Begriff unterschiebt, als wirke nicht nur das Licht der Sterne auf unser Auge, sondern auch dieses auf jene), „eine Gemeinschaft zwischen uns und diesen bewirke und so das Zu- 25 gleichseyn der letztern beweise." Dies Letztere ist sogar empirisch falsch; da der Anblick eines Fixsterns keineswegs beweist, daß er jetzt mit dem Beschauer zugleich sei; sondern höchstens, daß er vor einigen Jahren, oft nur, daß er vor Jahrtausenden dagewesen. Uebrigens steht und fällt diese Lehre Kant's mit jener ersteren, 30 nur ist sie viel leichter zu durchschauen: zudem ist von der Nichtigkeit des ganzen Begriffes der Wechselwirkung schon oben §. 20 geredet worden.

Mit dieser Bestreitung des in Rede stehenden Kantischen Beweises kann man beliebig zwei frühere Angriffe auf denselben 35 vergleichen, nämlich den von Feder, in seinem Buche „über Raum und Kausalität", §. 29, und den von G. E. Schulze, in seiner Kritik der theoretischen Philosophie Bd. 2, S. 422 fg.

Nicht ohne große Scheu habe ich es (1813) gewagt, Einwendungen vorzubringen gegen eine hauptsächliche, als erwiesen geltende und noch in den neuesten Schriften (z. B. Fries, Krit. der Vernunft, Bd. 2, S. 85) wiederholte Lehre jenes Mannes, dessen Tiefsinn ich bewundernd verehre und dem ich so Vieles und Großes verdanke, daß sein Geist in Homer's Worten zu mir sagen kann:

Αχλυν δ'αυ τοι απ' οφθαλμων ἑλον, ἡ πριν επηεν.

§. 24.

Vom Mißbrauch des Gesetzes der Kausalität.

Unsrer bisherigen Auseinandersetzung zufolge begeht man einen solchen, so oft man das Gesetz der Kausalität auf etwas Anderes, als auf Veränderungen, in der uns empirisch gegebenen, materiellen Welt anwendet, z. B. auf die Naturkräfte, vermöge welcher solche Veränderungen überhaupt erst möglich sind; oder auf die Materie, an der sie vorgehn; oder auf das Weltganze, als welchem dazu ein absolut objektives, nicht durch unsern [88] Intellekt bedingtes Daseyn beigelegt werden muß; auch noch sonst auf mancherlei Weise. Ich verweise hier auf das in der „Welt als W. und V.", 2. Aufl., Bd. 2, Kap. 4, S. 42 fg. (3. Aufl., II, 46 fg.) darüber Gesagte. Der Ursprung solches Mißbrauchs ist allemal, theils, daß man den Begriff der Ursache, wie unzählige andere in der Metaphysik und Moral, viel zu weit faßt; theils, daß man vergißt, daß das Gesetz der Kausalität zwar eine Voraussetzung ist, die wir mit auf die Welt bringen, und welche die Anschauung der Dinge außer uns möglich macht, daß wir jedoch eben deshalb nicht berechtigt sind, einen solchen, aus der Vorrichtung unsers Erkenntnißvermögens entspringenden Grundsatz auch außerdem und unabhängig von Letzterem als die für sich bestehende ewige Ordnung der Welt und alles Existirenden geltend zu machen.

§. 25.

Die Zeit der Veränderung.

Da der Satz vom zureichenden Grunde des Werdens nur bei Veränderungen Anwendung findet, darf hier nicht unerwähnt bleiben, daß schon die alten Philosophen die Frage auf-

geworfen haben, in welcher Zeit die Veränderung vorgehe? ſie könne nämlich nicht Statt haben, während der frühere Zuſtand noch da ſei, und auch nicht nachdem ſchon der neue eingetreten: geben wir ihr aber eine eigene Zeit zwiſchen beiden; ſo müßte, während dieſer, der Körper weder im erſten, noch im zweiten Zuſtande, z. B. ein Sterbender weder todt, noch lebendig, ein Körper weder ruhend, noch bewegt ſeyn; welches abſurd wäre. Die Bedenklichkeiten und Spitzfindigkeiten hierüber findet man zuſammengeſtellt im Sextus Empirikus, adv. Mathem. lib. IX, 267—271, et Hypot. III, c. 14, auch etwas davon im Gellius, L. VI, c. 13. — Plato hatte dieſen ſchwierigen Punkt ziemlich cavalièrement abgefertigt, indem er, im Parmenides (S. 138 Bip.), eben behauptet, die Veränderung geſchehe plötzlich und fülle gar keine Zeit; ſie ſei im *εξαιφνης* (in repentino), welches er eine *ατοπος φυσις, εν χρονῳ ουδεν ουσα*, alſo ein wunderliches, zeitloſes Weſen (das denn doch in der Zeit eintritt) nennt.

Dem Scharfſinn des Ariſtoteles iſt es demnach vorbehalten geblieben, dieſe ſchwierige Sache ins Reine zu bringen; wel-[89]ches er gründlich und ausführlich geleiſtet hat, im 6. Buch der Phyſik, Kap. 1—8. Sein Beweis, daß keine Veränderung plötzlich (dem *εξαιφνης* des Plato), ſondern jede nur allmälig geſchehe, mithin eine gewiſſe Zeit ausfülle, iſt gänzlich auf Grundlage der reinen Anſchauung a priori der Zeit und des Raums geführt, aber auch ſehr ſubtil ausgefallen. Das Weſentliche dieſer ſehr langen Beweisführung ließe ſich allenfalls auf folgende Sätze zurückführen. An einander gränzen heißt die gegenſeitigen äußerſten Enden gemeinſchaftlich haben: folglich können nur zwei Ausgedehnte, nicht zwei Untheilbare, (da ſie ſonſt Eins wären) an einander gränzen; folglich nur Linien, nicht bloße Punkte. Dies wird nun vom Raum auf die Zeit übertragen. Wie zwiſchen zwei Punkten immer noch eine Linie, ſo iſt zwiſchen zwei Jetzt immer noch eine Zeit. Dieſe nun iſt die Zeit der Veränderung; wenn nämlich im erſten Jetzt ein Zuſtand und im zweiten ein anderer iſt. Sie iſt, wie jede Zeit, ins Unendliche theilbar: folglich durchgeht in ihr das ſich Verändernde unendlich viele Grade, durch die aus jenem erſten Zuſtande der zweite allmälig erwächſt. — Gemeinverſtändlich ließe ſich die Sache ſo erläutern: Zwiſchen zwei ſucceſſiven Zuſtänden, deren Verſchiedenheit in unſere Sinne fällt, liegen immer

noch mehrere, deren Verschiedenheit uns nicht wahrnehmbar ist; weil der neu eintretende Zustand einen gewissen Grad, oder Größe, erlangt haben muß, um sinnlich wahrnehmbar zu seyn. Daher gehn demselben schwächere Grade, oder geringere Ausdehnungen, 5 vorher, welche durchlaufend er allmälig erwächst. Diese zusammengenommen begreift man unter dem Namen der Veränderung, und die Zeit, welche sie ausfüllen, ist die Zeit der Veränderung. Wenden wir dies an auf einen Körper, der gestoßen wird; so ist die nächste Wirkung eine gewisse Schwingung seiner innern Theile, 10 welche, nachdem durch sie der Impuls sich fortgepflanzt hat, in äußere Bewegung ausbricht. — Aristoteles schließt ganz richtig, aus der unendlichen Theilbarkeit der Zeit, daß alles diese Ausfüllende, folglich auch jede Veränderung, d. i. Uebergang aus einem Zustand in den andern, ebenfalls unendlich theilbar seyn 15 muß, daß also Alles, was entsteht, in der That aus unendlichen Theilen zusammenkommt, mithin stets allmälig, nie plötzlich wird. Aus den obigen Grundsätzen und aus dem daraus folgenden allmäligen Entstehn jeder Bewegung zieht er im [90] letzten Kapitel dieses Buches die wichtige Folgerung, daß nichts Untheilbares, 20 folglich kein bloßer Punkt, sich bewegen könne. Dazu stimmt sehr schön Kant's Erklärung der Materie, daß sie sei „das Bewegliche im Raum."

Dieses also zuerst vom Aristoteles aufgestellte und bewiesene Gesetz der Kontinuität und Allmäligkeit aller Veränderungen fin-25 den wir von Kant drei Mal dargelegt: nämlich in seiner Dissertatio de mundi sensibilis et intelligibilis forma §. 14; in der Kritik der reinen Vernunft, 1. Aufl. S. 207 und 5. Aufl. S. 253; endlich in den Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft, am Schluß der „Allgemeinen Anmerkung zur 30 Mechanik." An allen drei Stellen ist seine Darstellung der Sache kurz, aber auch nicht so gründlich, wie die des Aristoteles, mit der sie dennoch im Wesentlichen ganz übereinstimmt; daher nicht wohl zu zweifeln ist, daß Kant diese Gedanken direkt, oder indirekt, vom Aristoteles überkommen habe; obwohl er ihn nirgends 35 nennt. Der Satz des Aristoteles *ουκ εστι αλληλων εχομενα τα νυν* findet sich darin wiedergegeben mit „zwischen zwei Augenblicken ist immer eine Zeit"; gegen welchen Ausdruck sich einwenden läßt: „sogar zwischen zwei Jahrhunderten ist keine; weil

es in der Zeit, wie im Raum, eine reine Gränze geben muß.“ — Statt also des Aristoteles zu erwähnen, will Kant, in der ersten und ältesten der angeführten Darstellungen, jene von ihm vorgetragene Lehre identifiziren mit der lex continuitatis des Leibnitz. Wäre diese mit jener wirklich das Selbe, so hätte Leibnitz die Sache vom Aristoteles. Nun hat Leibnitz diese loi de la continuité (nach seiner eigenen Aussage, S. 189 der opera philos. ed. Erdmann) zuerst aufgestellt in einem Briefe an Bayle (ibid. S. 104), wo er es jedoch principe de l’ordre général nennt und unter diesem Namen ein sehr allgemeines und unbestimmtes, vorzüglich geometrisches Räsonnement giebt, welches auf die Zeit der Veränderung, die er gar nicht erwähnt, keine direkte Beziehung hat.

[91]

Fünftes Kapitel.

Ueber die zweite Klasse der Objekte für das Subjekt und die in ihr herrschende Gestaltung des Satzes vom zureichenden Grunde.

---

§. 26.

Erklärung dieser Klasse von Objekten.

Der allein wesentliche Unterschied zwischen Mensch und Thier, den man von jeher einem, Jenem ausschließlich eigenen und ganz besonderen Erkenntnißvermögen, der *Vernunft*, zugeschrieben hat, beruht darauf, daß der Mensch eine Klasse von Vorstellungen hat, deren kein Thier theilhaft ist: es sind die *Begriffe*, also die *abstrakten* Vorstellungen; im Gegensatz der anschaulichen, aus welchen jedoch jene abgezogen sind. Die nächste Folge hievon ist, daß das Thier weder spricht, noch lacht; mittelbare Folge aber alles das Viele und Große, was das menschliche Leben vor dem thierischen auszeichnet. Denn durch den Hinzutritt der abstrakten Vorstellung ist nunmehr auch die Motivation eine anderartige geworden. Wenn gleich die Handlungen des Menschen mit nicht minder strenger Nothwendigkeit, als die der Thiere, erfolgen; so ist doch durch die Art der Motivation, sofern sie hier aus *Gedanken* besteht, welche die *Wahlentscheidung* (d. i. den bewußten Konflikt der Motive) möglich machen, das Handeln mit Vorsatz, mit Ueberlegung, nach Plänen, Maximen, in Uebereinstimmung mit Andern u. s. w., an die Stelle des bloßen [92] Impulses durch vorliegende, anschauliche Gegenstände getreten, da-

durch aber alles Das herbeigeführt, was des Menschen Leben so reich, so künstlich und so schrecklich macht, daß er, in diesem Occident, der ihn weiß gebleicht hat und wohin ihm die alten, wahren, tiefen Ur-Religionen seiner Heimath nicht haben folgen können, seine Brüder nicht mehr kennt, sondern wähnt, die Thiere seien etwas 5 von Grund aus Anderes, als er, und, um sich in diesem Wahne zu befestigen, sie Bestien nennt, alle ihre ihm gemeinsamen Lebensverrichtungen an ihnen mit Schimpfnamen belegt und sie für rechtlos ausgiebt, indem er gegen die sich aufdrängende Identität des Wesens in ihm und ihnen sich gewaltsam verstockt. 10

Dennoch besteht, wie eben gesagt, der ganze Unterschied darin, daß, außer den anschaulichen Vorstellungen, die wir im vorigen Kapitel betrachtet haben und deren die Thiere ebenfalls theilhaft sind, der Mensch auch noch abstrakte, d. h. aus jenen abgezogene Vorstellungen in seinem, hauptsächlich hiezu so viel voluminöserem 15 Gehirn beherbergt. Man hat solche Vorstellungen Begriffe genannt, weil jede derselben unzählige Einzeldinge in, oder vielmehr unter sich begreift, also ein Inbegriff derselben ist. Man kann sie auch definiren als Vorstellungen aus Vorstellungen. Denn bei ihrer Bildung zerlegt das Abstraktionsvermögen die, im 20 vorigen Kapitel behandelten, vollständigen, also anschaulichen Vorstellungen in ihre Bestandtheile, um diese abgesondert, jeden für sich, denken zu können als die verschiedenen Eigenschaften, oder Beziehungen, der Dinge. Bei diesem Processe nun aber büßen die Vorstellungen nothwendig die Anschaulichkeit ein, wie Wasser, 25 wenn in seine Bestandtheile zerlegt, die Flüssigkeit und Sichtbarkeit. Denn jede also ausgesonderte (abstrahirte) Eigenschaft läßt sich für sich allein wohl denken, jedoch darum nicht für sich allein auch anschauen. Die Bildung eines Begriffs geschieht überhaupt dadurch, daß von dem anschaulich Gegebenen Vieles fallen gelassen 30 wird, um dann das Uebrige für sich allein denken zu können: derselbe ist also ein Wenigerdenken, als angeschaut wird. Hat man, verschiedene anschauliche Gegenstände betrachtend, von jedem etwas Anderes fallen lassen und doch bei Allen das Selbe übrig behalten; so ist dies das genus jener Species. Demnach ist der 35 Begriff eines [93] jeden genus der Begriff einer jeden darunter begriffenen Species, nach Abzug alles Dessen, was nicht allen Speciebus zukommt. Nun kann aber jeder mögliche Begriff als

ein genus gedacht werden: daher ist er stets ein Allgemeines und als solches ein nicht Anschauliches. Darum auch hat er eine Sphäre, als welche der Inbegriff alles durch ihn Denkbaren ist. Je höher man nun in der Abstraktion aufsteigt, desto mehr läßt
5 man fallen, also desto weniger denkt man noch. Die höchsten, d. i. die allgemeinsten Begriffe sind die ausgeleertesten und ärmsten, zuletzt nur noch leichte Hülsen, wie z. B. Seyn, Wesen, Ding, Werden u. dgl. m. — Was können, beiläufig gesagt, philosophische Systeme leisten, die bloß aus dergleichen Begriffen her-
10 ausgesponnen sind und zu ihrem Stoff nur solche leichte Hülsen von Gedanken haben? Sie müssen unendlich leer, arm und daher eben auch suffokirend langweilig ausfallen.

Da nun, wie gesagt, die, zu abstrakten Begriffen sublimirten und dabei zersetzten Vorstellungen alle Anschaulichkeit eingebüßt
15 haben; so würden sie dem Bewußtseyn ganz entschlüpfen und ihm zu den damit beabsichtigten Denkoperationen gar nicht Stand halten; wenn sie nicht durch willkürliche Zeichen sinnlich fixirt und festgehalten würden: dies sind die Worte. Daher bezeichnen diese, so weit sie den Inhalt des Lexikons, also die Sprache, aus-
20 machen, stets allgemeine Vorstellungen, Begriffe, nie anschauliche Dinge: ein Lexikon, welches hingegen Einzeldinge aufzählt, enthält nicht Worte, sondern lauter Eigennamen und ist entweder ein geographisches, oder ein historisches, d. h. entweder das durch den Raum, oder das durch die Zeit Vereinzelte aufzählend, in-
25 dem, wie meine Leser wissen, Zeit und Raum das principium individuationis sind. Bloß weil die Thiere auf anschauliche Vorstellungen beschränkt und keiner Abstraktion, mithin keines Begriffes, fähig sind, haben sie keine Sprache; selbst wenn sie Worte auszusprechen vermögen: hingegen verstehn sie Eigennamen. Daß
30 der selbe Mangel es ist, der sie vom Lachen ausschließt, erhellt aus meiner Theorie des Lächerlichen, im ersten Buche der „Welt als W. u. V." §. 13, und Bd. 2, Kap. 8.

Wenn man die längere und zusammenhängende Rede eines ganz rohen Menschen analysirt; so findet man darin einen solchen
35 Reichthum an logischen Formen, Gliederungen, Wendungen, Di-[94]stinktionen und Feinheiten jeder Art, richtig ausgedrückt mittelst grammatischer Formen und deren Flexionen und Konstruktionen, auch mit häufiger Anwendung des sermo obliquus, der verschie-

denen Modi des Verbums u. s. w., Alles regelrecht; so daß es zum Erstaunen ist und man eine sehr ausgedehnte und wohlzusammenhängende Wissenschaft darin erkennen muß. Die Erwerbung dieser ist aber geschehn auf Grundlage der Auffassung der anschaulichen Welt, deren ganzes Wesen in die abstrakten Begriffe 5 abzusetzen das fundamentale Geschäft der Vernunft ist, welches sie nur mittelst der Sprache ausführen kann. Mit der Erlernung dieser daher wird der ganze Mechanismus der Vernunft, also das Wesentliche der Logik, zum Bewußtseyn gebracht. Offenbar kann Dieses nicht ohne große Geistesarbeit und gespannte Aufmerksam- 10 keit geschehn, die Kraft zu welcher den Kindern ihre Lernbegierde verleiht, als welche stark ist, wenn sie das wahrhaft Brauchbare und Nothwendige vor sich sieht, und nur dann schwach erscheint, wann wir dem Kinde das ihm Unangemessene aufdringen wollen. Also bei der Erlernung der Sprache, sammt aller ihrer Wendun- 15 gen und Feinheiten, sowohl mittelst Zuhören der Reden Erwachsener, als mittelst Selbstreden, vollbringt das Kind, sogar auch das roh aufgezogene, jene Entwickelung seiner Vernunft und erwirbt sich jene wahrhaft konkrete Logik, als welche nicht in den logischen Regeln, sondern unmittelbar in der richtigen Anwendung 20 derselben besteht; wie ein Mensch von musikalischer Anlage die Regeln der Harmonie, ohne Notenlesen und Generalbaß, durch bloßes Klavierspielen nach dem Gehör, erlernt. — Die besagte logische Schule, mittelst Erlernung der Sprache, macht nur der Taubstumme nicht durch: deshalb ist er fast so unvernünftig wie 25 das Thier, wenn er nicht die ihm angemessene, sehr künstliche Ausbildung, durch Lesenlernen, erhält, die ihm das Surrogat jener naturgemäßen Schule der Vernunft wird.

§. 27.

Nutzen der Begriffe. 30

Unsere Vernunft, oder das Denkvermögen, hat, wie in Obigem gezeigt worden, zu ihrem Grundwesen das Abstraktionsvermögen, oder die Fähigkeit, Begriffe zu bilden: die Gegenwart [95] dieser im Bewußtseyn ist es also, welche so erstaunliche Resultate herbeiführt. Daß sie Dieses leisten könne, beruht, im 35 Wesentlichen, auf Folgendem.

Eben dadurch, daß Begriffe weniger in sich enthalten, als die Vorstellungen daraus sie abstrahirt worden, sind sie leichter zu handhaben, als diese, und verhalten sich zu ihnen ungefähr wie die Formeln in der höheren Arithmetik zu den Denkopera-
5 tionen, aus denen solche hervorgegangen sind und die sie vertreten, oder wie der Logarithmus zu seiner Zahl. Sie enthalten von den vielen Vorstellungen, aus denen sie abgezogen sind, gerade nur den Theil, den man eben braucht; statt daß, wenn man jene Vorstellungen selbst, durch die Phantasie, vergegenwärtigen wollte,
10 man gleichsam eine Last von Unwesentlichem mitschleppen müßte und dadurch verwirrt würde: jetzt aber, durch Anwendung von Begriffen, denkt man nur die Theile und Beziehungen aller dieser Vorstellungen, die der jedesmalige Zweck erfordert. Ihr Gebrauch ist demnach dem Abwerfen unnützen Gepäckes, oder auch dem
15 Operiren mit Quintessenzen, statt mit den Pflanzenspecies selbst, mit der Chinine statt der China, zu vergleichen. Ueberhaupt ist es die Beschäftigung des Intellekts mit Begriffen, also die Gegenwart der jetzt von uns in Betrachtung genommenen Klasse von Vorstellungen im Bewußtseyn, welche eigentlich und im engern
20 Sinne Denken heißt. Sie auch wird durch das Wort Reflexion bezeichnet, welches, als ein optischer Tropus, zugleich das Abgeleitete und Sekundäre dieser Erkenntnißart ausdrückt. Dieses Denken, diese Reflexion ertheilt nun dem Menschen jene Besonnenheit, die dem Thiere abgeht. Denn, indem sie ihn
25 befähigt, tausend Dinge durch Einen Begriff, in jedem aber immer nur das Wesentliche zu denken, kann er Unterschiede jeder Art, also auch die des Raumes und der Zeit, beliebig fallen lassen, wodurch er, in Gedanken, die Uebersicht der Vergangenheit und Zukunft, wie auch des Abwesenden, erhält; während das Thier in
30 jeder Hinsicht an die Gegenwart gebunden ist. Diese Besonnenheit nun wieder, also die Fähigkeit sich zu besinnen, zu sich zu kommen, ist eigentlich die Wurzel aller seiner theoretischen und praktischen Leistungen, durch welche der Mensch das Thier so sehr übertrifft; zunächst nämlich der Sorge für die Zukunft, unter Berücksich-
35 tigung der Vergangenheit, sodann des absichtlichen, plan-[96]mäßigen, methodischen Verfahrens bei jedem Vorhaben, daher des Zusammenwirkens Vieler zu Einem Zweck, mithin der Ordnung, des Gesetzes, des Staats u. s. w. — Ganz besonders aber sind

die Begriffe das eigentliche Material der Wissenschaften, deren Zwecke sich zuletzt zurückführen lassen auf Erkenntniß des Besonderen durch das Allgemeine, welche nur mittelst des dictum de omni et nullo und dieses wieder nur durch das Vorhandenseyn der Begriffe möglich ist. Daher sagt Aristoteles: *ανευ μεν γαρ των καθολου ουκ εστιν επιστημην λαβειν* (absque universalibus enim non datur scientia). (Metaph. XII, c. 9.) Die Begriffe sind eben jene Universalia, um deren Daseynsweise sich, im Mittelalter, der lange Streit der Realisten und Nominalisten drehte.

§. 28.

Repräsentanten der Begriffe. Die Urtheilskraft.

Mit dem Begriff ist, wie schon gesagt, das Phantasma überhaupt nicht zu verwechseln, als welches eine anschauliche und vollständige, also einzelne, jedoch nicht unmittelbar durch Eindruck auf die Sinne hervorgerufene, daher auch nicht zum Komplex der Erfahrung gehörige Vorstellung ist. Auch dann aber ist das Phantasma vom Begriff zu unterscheiden, wann es als Repräsentant eines Begriffs gebraucht wird. Dies geschieht wenn man die anschauliche Vorstellung, aus welcher der Begriff entsprungen ist, selbst, und zwar diesem entsprechend, haben will; was allemal unmöglich ist: denn z. B. von Hund überhaupt, Farbe überhaupt, Triangel überhaupt, Zahl überhaupt giebt es keine Vorstellung, kein diesen Begriffen entsprechendes Phantasma. Alsdann ruft man das Phantasma z. B. irgend eines Hundes hervor, der, als Vorstellung, durchweg bestimmt, d. h. von irgend einer Größe, bestimmter Form, Farbe u. s. w. seyn muß, da doch der Begriff, dessen Repräsentant er ist, alle solche Bestimmungen nicht hat. Beim Gebrauch aber eines solchen Repräsentanten eines Begriffs ist man sich immer bewußt, daß er dem Begriff, den er repräsentirt, nicht adäquat, sondern voll willkührlicher Bestimmungen ist. In Uebereinstimmung mit dem hier Gesagten äußert sich Hume in seinen essays on human understanding, ess. 12. pars 1 gegen das Ende; und ebenfalls Rousseau, [97] sur l'origine de l'inégalité, pars 1 in der Mitte. Etwas ganz Anderes hingegen lehrt darüber Kant, im Kapitel vom Schematismus der reinen Verstandesbegriffe. Nur innere Beobachtung

und deutliches Besinnen kann die Sache entscheiden. Jeder untersuche demnach, ob er sich bei seinen Begriffen eines „Monogramms der reinen Einbildungskraft a priori“, z. B. wenn er Hund denkt, so etwas entre chien et loup, bewußt ist, oder ob
5 er, den hier aufgestellten Erklärungen gemäß, entweder einen Begriff durch die Vernunft denkt, oder irgend einen Repräsentanten des Begriffs, als ein vollendetes Bild, durch die Phantasie vorstellt.

Alles Denken, im weitern Sinne des Worts, also alle innere
10 Geistesthätigkeit überhaupt, bedarf entweder der Worte, oder der Phantasiebilder: ohne Eines von Beiden hat es keinen Anhalt. Aber Beide zugleich sind nicht erfordert; obwohl sie, zu gegenseitiger Unterstützung, ineinandergreifen können. Das Denken im engern Sinne, also das abstrakte, mit Hülfe der Worte vollzo-
15 gene, ist nun entweder rein logisches Räsonnement, wo es dann gänzlich auf seinem eigenen Gebiete bleibt; oder es streift an die Gränze der anschaulichen Vorstellungen, um sich mit diesen auseinanderzusetzen, in der Absicht, das empirisch Gegebene und anschaulich Erfaßte mit deutlich gedachten abstrakten Begriffen in
20 Verbindung zu bringen, um es so ganz zu besitzen. Es sucht also entweder zum gegebenen anschaulichen Fall den Begriff, oder die Regel, unter die er gehört; oder aber zum gegebenen Begriff, oder Regel, den Fall, der sie belegt. In dieser Eigenschaft ist es Thätigkeit der Urtheilskraft, und zwar (nach Kant's Einthei-
25 lung) im erstern Falle reflektirende, im andern subsumirende. Die Urtheilskraft ist demnach die Vermittlerin zwischen der anschauenden und der abstrakten Erkenntnißart, oder zwischen Verstand und Vernunft. Bei den meisten Menschen ist sie nur rudimentarisch, oft sogar nur nominell, vorhanden:*) sie sind bestimmt, von An-
30 dern geleitet zu werden. Man soll mit ihnen nicht mehr reden, als nöthig ist.

[98] Das mit Hülfe anschaulicher Vorstellungen operirende Denken ist der eigentliche Kern aller Erkenntniß, indem es zurückgeht auf die Urquelle, auf die Grundlage aller Begriffe. Daher ist

*) Wer dies für hyperbolisch hält, betrachte das Schicksal der Göthe'schen Farbenlehre: und wundert er sich, daß ich daran einen Beleg finde; so hat er selbst einen zweiten dazu gegeben.

es der Erzeuger aller wahrhaft originellen Gedanken, aller ursprünglichen Grundansichten und aller Erfindungen, so fern bei diesen nicht der Zufall das Beste gethan hat. Bei demselben ist der Verstand vorwaltend thätig, wie bei jenem ersteren, rein abstrakten, die Vernunft. Ihm gehören gewisse Gedanken an, die lange im Kopfe herumziehen, gehn und kommen, sich bald in diese, bald in jene Anschauung kleiden, bis sie endlich, zur Deutlichkeit gelangend, sich in Begriffen fixiren und Worte finden. Ja, es giebt deren, welche sie nie finden; und leider sind dies die besten: quae voce meliora sunt, wie Apulejus sagt.

Aber Aristoteles ist zu weit gegangen, indem er meinte, daß kein Denken ohne Phantasiebilder vor sich gehen könne. Seine Aeußerungen hierüber, in den Büchern de anima III, c. c. 3, 7, 8, wie *ουδεποτε νοει ανευ φαντασματος ἡ ψυχη* (anima sine phantasmate nunquam intelligit), und *ὁταν θεωρῃ, αναγκη ἁμα φαντασμα τι θεωρειν* (qui contemplatur, necesse est, una cum phantasmate contempletur), desgleichen de memoria c. 1, *νοειν ουκ εστι ανευ φαντασματος* (fieri non potest, ut sine phantasmate quidquam intelligatur), — haben jedoch viel Eindruck gemacht auf die Denker des 15. und 16. Jahrhunderts, von welchen sie daher öfter und mit Nachdruck wiederholt werden: so z. B. sagt Picus de Mirandula, de imaginatione c. 5: Necesse est, eum, qui ratiocinatur et intelligit, phantasmata speculari; — Melanchthon, de anima, p. 130, sagt: oportet intelligentem phantasmata speculari; — und Jord. Brunus, de compositione imaginum, p. 10, sagt: dicit Aristoteles: oportet scire volentem, phantasmata speculari. Auch Pomponatius, de immortalitate, p. 54 et 70, äußert sich in diesem Sinn. — Nur so viel läßt sich behaupten, daß jede wahre und ursprüngliche Erkenntniß, auch jedes ächte Philosophem, zu ihrem innersten Kern, oder ihrer Wurzel, irgend eine anschauliche Auffassung haben muß. Diese, obgleich ein Momentanes und Einheitliches, theilt nachmals der ganzen Auseinandersetzung, sei sie auch noch so ausführlich, Geist und Leben mit, — wie ein Tropfen des rechten Reagens der ganzen Auflösung die Farbe des bewirkten Niederschlags. Hat die Ausein-[99]andersetzung einen solchen Kern; so gleicht sie der Note einer Bank, die Kontanten in Kasse hat: jede andere, aus bloßen Begriffskombinationen entsprungene hingegen ist wie die Note

einer Bank, die zur Sicherheit wieder nur andere, verpflichtende Papiere hinterlegt hat. Jedes bloß rein vernünftige Gerede ist so eine Verdeutlichung Dessen, was aus gegebenen Begriffen folgt, fördert daher eigentlich nichts Neues zu Tage, könnte also Jedem
5 selbst zu machen überlassen bleiben, statt daß man täglich ganze Bücher damit füllt.

§. 29.

Satz vom zureichenden Grunde des Erkennens.

Aber auch das Denken im engern Sinne besteht nicht in der
10 bloßen Gegenwart abstrakter Begriffe im Bewußtseyn, sondern in einem Verbinden, oder Trennen zweier, oder mehrerer derselben, unter mancherlei Restriktionen und Modifikationen, welche die Logik, in der Lehre von den Urtheilen, angiebt. Ein solches deutlich gedachtes und ausgesprochenes Begriffsverhältniß heißt
15 nämlich ein Urtheil. In Beziehung auf diese Urtheile nun macht sich hier der Satz vom Grunde abermals geltend, jedoch in einer von der im vorigen Kapitel dargelegten sehr verschiedenen Gestalt, nämlich als Satz vom Grunde des Erkennens, principium rationis sufficientis cognoscendi. Als solcher besagt er,
20 daß wenn ein Urtheil eine Erkenntniß ausdrücken soll, es einen zureichenden Grund haben muß: wegen dieser Eigenschaft erhält es sodann das Prädikat wahr. Die Wahrheit ist also die Beziehung eines Urtheils auf etwas von ihm Verschiedenes, das sein Grund genannt wird und, wie wir sogleich sehen werden,
25 selbst eine bedeutende Varietät der Arten zuläßt. Da es jedoch immer etwas ist, darauf das Urtheil sich stützt, oder beruht; so ist der deutsche Name Grund passend gewählt. Im Lateinischen und allen von ihm abzuleitenden Sprachen fällt der Name des Erkenntnißgrundes mit dem der Vernunft selbst zusam-
30 men: also heißen Beide ratio, la ragione, la razon, la raison, the reason. Dies zeugt davon, daß man im Erkennen der Gründe der Urtheile die vornehmste Funktion der Vernunft, ihr Geschäft *κατ᾽ εξοχην*, erkannte. Diese Gründe nun, worauf ein Urtheil beruhen kann, lassen sich in vier Arten abtheilen, nach jeder von
35 welchen dann auch die Wahrheit, die es erhält, eine verschiedene ist. Diese sind in den nächsten vier Paragraphen aufgestellt.

[100]

§. 30.

Logische Wahrheit.

Ein Urtheil kann ein andres Urtheil zum Grunde haben. Dann ist seine Wahrheit eine *logische*, oder *formale*. Ob es auch materiale Wahrheit habe, bleibt unentschieden und hängt davon ab, ob das Urtheil, darauf es sich stützt, materiale Wahrheit habe, oder auch die Reihe von Urtheilen, darauf dieses sich gründet, auf ein Urtheil von materialer Wahrheit zurückführe. — Eine solche Begründung eines Urtheils durch ein andres entsteht immer durch eine Vergleichung mit ihm: diese geschieht nun entweder unmittelbar, in der bloßen Konversion, oder Kontraposition desselben; oder aber durch Hinzuziehung eines dritten Urtheils, wo denn aus dem Verhältnisse der beiden letzteren zu einander die Wahrheit des zu begründenden Urtheils erhellt. Diese Operation ist der vollständige *Schluß*. Er kommt sowohl durch Opposition als Subsumtion der Begriffe zu Stande. Da der Schluß, als Begründung eines Urtheils durch ein anderes, mittelst eines dritten, es immer nur mit Urtheilen zu thun hat und diese nur Verknüpfungen der Begriffe sind, welche letztere eben der ausschließliche Gegenstand der Vernunft sind; so ist das Schließen mit Recht für das eigenthümliche Geschäft der Vernunft erklärt worden. Die ganze Syllogistik ist nichts weiter, als der Inbegriff der Regeln zur Anwendung des Satzes vom Grunde auf Urtheile unter einander; also der Kanon der *logischen Wahrheit*.

Als durch ein andres Urtheil begründet sind auch diejenigen anzusehen, deren Wahrheit aus den vier bekannten Denkgesetzen erhellt: denn eben diese sind Urtheile, aus denen die Wahrheit jener folgt. Z. B. das Urtheil: „ein Triangel ist ein von drei Linien eingeschlossener Raum", hat zum letzten Grunde den Satz der Identität, d. h. den durch diesen ausgedrückten Gedanken. Dieses: „kein Körper ist ohne Ausdehnung", hat zum letzten Grunde den Satz vom Widerspruch. Dieses: „jedes Urtheil ist entweder wahr, oder nicht wahr", hat zum letzten Grunde den Satz vom ausgeschlossenen Dritten. Endlich dieses: „Keiner kann etwas als wahr annehmen, ohne zu wissen warum", hat zum letzten Grunde den Satz vom zureichenden Grunde des Erkennens. Daß man,

[101] im gewöhnlichen Gebrauch der Vernunft, die aus den vier Gesetzen des Denkens folgenden Urtheile als wahr annimmt, ohne sie erst auf jene, als ihre Prämissen, zurückzuführen, da sogar der größte Theil der Menschen jene abstrakten Gesetze nie gehört hat,
5 macht jene Urtheile so wenig von diesen als ihren Prämissen unabhängig, als, wenn Jemand sagt: „nimmt man jenem Körper da seine Stütze, so wird er fallen", dieses Urtheil, weil es möglich ist ohne daß der Satz „alle Körper streben zum Mittelpunkt der Erde" jemals seinem Bewußtseyn gegenwärtig gewesen sei,
10 dadurch von diesem als seiner Prämisse unabhängig wird. Daß man bisher in der Logik allen auf nichts außer den Denkgesetzen gegründeten Urtheilen eine innere Wahrheit beilegte, d. h. sie für unmittelbar wahr erklärte, und diese innere logische Wahrheit unterschied von der äußern logischen
15 Wahrheit, welche das Beruhen auf einem andern Urtheil als Grund wäre, kann ich daher nicht billigen. Jede Wahrheit ist die Beziehung eines Urtheils auf etwas außer ihm, und innere Wahrheit ein Widerspruch.

§. 31.

20 ## Empirische Wahrheit.

Eine Vorstellung der ersten Klasse, also eine durch die Sinne vermittelte Anschauung, mithin Erfahrung, kann Grund eines Urtheils seyn: dann hat das Urtheil materiale Wahrheit, und zwar ist diese, sofern das Urtheil sich unmittelbar auf die Er-
25 fahrung gründet, empirische Wahrheit.

Ein Urtheil hat materiale Wahrheit, heißt überhaupt: seine Begriffe sind so mit einander verbunden, getrennt, eingeschränkt, wie es die anschaulichen Vorstellungen, durch die es begründet wird, mit sich bringen und erfordern. Dies zu erkennen
30 ist unmittelbar Sache der Urtheilskraft, als welche, wie gesagt, das Vermittelnde zwischen dem anschauenden und dem abstrakten, oder diskursiven Erkenntnißvermögen, also zwischen Verstand und Vernunft, ist.

[102] §. 32.

Transscendentale Wahrheit.

Die im Verstande und der reinen Sinnlichkeit liegenden Formen der anschauenden, empirischen Erkenntniß können, als Bedingungen der Möglichkeit aller Erfahrung, Grund eines Urtheils seyn, das alsdann ein synthetisches a priori ist. Da ein solches Urtheil dennoch materiale Wahrheit hat; so ist diese eine transscendentale; weil das Urtheil nicht bloß auf der Erfahrung, sondern auf den in uns gelegenen Bedingungen der ganzen Möglichkeit derselben beruht. Denn es ist durch eben Das bestimmt, wodurch die Erfahrung selbst bestimmt wird: nämlich entweder durch die a priori von uns angeschauten Formen des Raumes und der Zeit, oder durch das a priori uns bewußte Gesetz der Kausalität. Beispiele solcher Urtheile sind Sätze wie: Zwei gerade Linien schließen keinen Raum ein. — Nichts geschieht ohne Ursache. — $3 \times 7 = 21$. — Materie kann weder entstehn noch vergehn. Eigentlich kann die ganze reine Mathematik, nicht weniger meine Tafel der Prädikabilia a priori, im 2. Bande der Welt a. W. und V., wie auch die meisten Sätze in Kant's metaphys. Anfangsgr. d. Naturwissenschaft, als Beleg dieser Art der Wahrheit angeführt werden.

§. 33.

Metalogische Wahrheit.

Endlich können auch die in der Vernunft gelegenen formalen Bedingungen alles Denkens der Grund eines Urtheils seyn, dessen Wahrheit alsdann eine solche ist, die ich am besten zu bezeichnen glaube, wenn ich sie metalogische Wahrheit nenne; welcher Ausdruck übrigens nichts zu schaffen hat mit dem Metalogicus, den Joannes Sarisberriensis im 12. Jahrhundert geschrieben hat; da dieser, in seinem prologus, erklärt: quia Logicae suscepi patrocinium, Metalogicus inscriptus est liber, und von dem Worte weiter keinen Gebrauch macht. Solcher Urtheile von metalogischer Wahrheit giebt es aber nur vier, die man längst durch Induktion gefunden und Gesetze alles Denkens genannt hat, obgleich man sowohl über ihre Ausdrücke, als ihre Anzahl, noch

[103] immer nicht ganz einig, wohl aber über das, was sie überhaupt bezeichnen sollen, vollkommen einverstanden ist. Sie sind folgende: 1) Ein Subjekt ist gleich der Summe seiner Prädikate, oder a = a. 2) Einem Subjekt kann ein Prädikat nicht zugleich beigelegt und
5 abgesprochen werden, oder a = — a = o. 3) Von jeden zwei kontradiktorisch entgegengesetzten Prädikaten muß jedem Subjekt eines zukommen. 4) Die Wahrheit ist die Beziehung eines Urtheils auf etwas außer ihm, als seinen zureichenden Grund.

Daß diese Urtheile der Ausdruck der Bedingungen alles
10 Denkens sind und daher diese zum Grunde haben, erkennen wir durch eine Reflexion, die ich eine Selbstuntersuchung der Vernunft nennen möchte. Indem sie nämlich vergebliche Versuche macht, diesen Gesetzen zuwider zu denken, erkennt sie solche als Bedingungen der Möglichkeit alles Denkens: wir finden alsdann, daß
15 ihnen zuwider zu denken, so wenig angeht, wie unsere Glieder der Richtung ihrer Gelenke entgegen zu bewegen. Könnte das Subjekt sich selbst erkennen, so würden wir auch unmittelbar und nicht erst durch Versuche an Objekten, d. i. Vorstellungen, jene Gesetze erkennen. Mit den Gründen der Urtheile von trans-
20 scendentaler Wahrheit ist es in dieser Hinsicht eben so: auch sie kommen ins Bewußtseyn nicht unmittelbar, sondern zuerst in concreto, mittelst Objekten, d. h. Vorstellungen. Versuchen wir z. B. eine Veränderung ohne vorhergängige Ursach, oder auch ein Entstehn, oder Vergehn von Materie zu denken; so werden
25 wir uns der Unmöglichkeit der Sache bewußt, und zwar als einer objektiven; obwohl sie ihre Wurzel in unserm Intellekt hat; sonst wir sie ja nicht auf subjektivem Wege zum Bewußtseyn bringen könnten. Ueberhaupt ist zwischen den transscendentalen und metalogischen Wahrheiten eine große Aehnlichkeit und Beziehung
30 bemerkbar, die auf eine gemeinschaftliche Wurzel beider deutet. Den Satz vom zureichenden Grunde vorzüglich sehn wir hier als metalogische Wahrheit, nachdem er im vorigen Kapitel als transscendentale Wahrheit aufgetreten war und im folgenden noch in einer andern Gestalt als transscendentale Wahrheit erscheinen
35 wird. Daher eben bin ich in dieser Abhandlung bemüht, den Satz vom zureichenden Grunde als ein Urtheil aufzustellen, das einen vierfachen Grund hat, nicht etwan vier verschiedene Gründe, die zufällig auf dasselbe Urtheil leiteten, sondern [104] einen sich vierfach

darstellenden Grund, den ich bildlich vierfache Wurzel nenne. Die drei andern metalogischen Wahrheiten haben eine so große Aehnlichkeit mit einander, daß man bei ihrer Betrachtung beinah nothwendig auf das Bestreben geräth, einen gemeinschaftlichen Ausdruck für sie zu suchen; wie auch ich Dies im 9. Kapitel des 2. Bandes meines Hauptwerks gethan habe. Dagegen sind sie vom Satze des zureichenden Grundes sehr unterschieden. Wollte man für jene drei andern metalogischen Wahrheiten ein Analogon unter den transscendentalen suchen; so würde wohl diese, daß die Substanz, will sagen die Materie, beharrt, zu wählen seyn. 10

§. 34.
Die Vernunft.

Da die in diesem Kapitel in Betrachtung genommene Klasse von Vorstellungen dem Menschen allein zukommt, und da alles Das, was sein Leben von dem der Thiere so mächtig unterscheidet 15 und ihn so sehr in Vortheil gegen sie stellt, nachgewiesenermaaßen auf seiner Fähigkeit zu diesen Vorstellungen beruht; so macht diese, offenbar und unstreitig, jene Vernunft aus, welche von jeher als das Vorrecht des Menschen gerühmt worden ist; wie denn auch alles Das, was zu allen Zeiten und von allen Völkern aus- 20 drücklich als Aeußerung oder Leistung der Vernunft, des *λογος, λογιμον, λογιστικον*, ratio, la ragione, la razon, la raison, reason, betrachtet worden, augenfällig zurückläuft auf das nur der abstrakten, diskursiven, reflektiven, an Worte gebundenen und mittelbaren Erkenntniß, nicht aber der bloß intuitiven, unmittel- 25 baren, sinnlichen, deren auch die Thiere theilhaft sind, Mögliche. Ratio et oratio stellt Cicero, de offic. I, 16, ganz richtig zusammen und beschreibt sie als quae docendo, discendo, communicando, disceptando, judicando, conciliat inter se homines u. s. w. Ebenso de nat. deor. II, 7: rationem dico, et, 30 si placet, pluribus verbis, mentem, consilium, cogitationem, prudentiam. Auch de legib. I, 10: ratio, qua una praestamus beluis, per quam conjectura valemus, argumentamur, refellimus, disserimus, conficimus aliquid, concludimus. In diesem Sinne aber haben alle Philosophen überall und jederzeit 35 von der Vernunft geredet, bis auf Kant, welcher übrigens selbst sie noch als das Vermögen [105] der Principien und des Schließens

bestimmt; wiewohl nicht zu leugnen ist, daß er Anlaß gegeben hat zu den nachherigen Verdrehungen. Ueber jene Uebereinstimmung aller Philosophen in diesem Punkt, und über die wahre Natur der Vernunft, im Gegensatz der Verfälschung ihres Be-
5 griffs durch die Philosophieprofessoren in diesem Jahrhundert habe ich schon ausführlich geredet in der Welt a. W. und V. Bd. 1, §. 8, wie auch im Anhange 2. Aufl. S. 577—585 (3. Aufl. S. 610—620), und abermals Bd. 2, Kap. 6; endlich auch in den Grundprobl. d. Ethik S. 148—154 (2. Aufl. S. 146—151),
10 brauche also nicht alles dort Gesagte hier zu wiederholen; sondern knüpfe daran folgende Betrachtungen.

Die Philosophieprofessoren haben gerathen gefunden, jenem den Menschen vom Thier unterscheidenden Vermögen des Denkens und Ueberlegens, mittelst der Reflexion und der Begriffe,
15 welches der Sprache bedarf und zu ihr befähigt, an dem die menschliche Besonnenheit hängt und mit ihr alle menschlichen Leistungen, welches daher in solcher Weise und in solchem Sinn von allen Völkern und auch von allen Philosophen stets aufgefaßt worden ist, seinen bisherigen Namen zu entziehn und es nicht
20 mehr **Vernunft**, sondern, wider allen Sprachgebrauch und allen gesunden Takt, **Verstand**, und eben so alles aus demselben Fließende **verständig**, statt **vernünftig** zu nennen: welches dann allemal queer und ungeschickt, ja wie ein falscher Ton herauskommen mußte. Denn jederzeit und überall hat man als
25 **Verstand**, intellectus, acumen, perspicacia, sagacitas u. s. w. das im vorigen Kapitel dargestellte, unmittelbare und mehr intuitive Vermögen bezeichnet und die aus ihm entspringenden, von den hier in Rede stehenden, vernünftigen specifisch verschiedenen Leistungen verständig, klug, fein u. s. w. genannt, demnach verständig und
30 vernünftig stets vollkommen unterschieden, als Aeußerungen zweier gänzlich und weit verschiedener Geistesfähigkeiten. Allein die Philosophieprofessoren durften sich hieran nicht kehren: denn ihre Politik verlangte dieses Opfer, und in solchen Fällen heißt es: „Platz da, Wahrheit! wir haben höhere, wohlverstandene Zwecke:
35 Platz, Wahrheit! in majorem Dei gloriam, wie du es längst gewohnt bist! Bezahlst du etwan Honorar und Gehalt? Platz, Wahrheit, Platz! geh zum Verdienst, und kauere in der Ecke." Sie hatten nämlich die Stelle und den Namen der **Ver-[106]nunft**

nöthig für ein erfundenes und erdichtetes, richtiger und aufrichtiger ein völlig erlogenes Vermögen, das ihnen in den Nöthen, darin Kant sie versetzt hatte, aushelfen sollte, ein Vermögen unmittelbarer, metaphysischer, d. h. über alle Möglichkeit der Erfahrung hinausgehender, die Welt der Dinge an sich und ihre Verhältnisse erfassender Erkenntnisse, welches demnach vor Allem ein „Gottesbewußtseyn" ist, d. h. Gott den Herrn unmittelbar erkennt, auch die Art und Weise a priori konstruirt, wie er die Welt geschaffen, oder, wenn das zu trivial seyn sollte, wie er sie, durch einen mehr oder minder nothwendigen Lebensproceß, aus sich herausgetrieben und gewissermaaßen erzeugt, oder auch, was das Bequemste, wenn gleich hochkomisch ist, sie, nach Sitte und Brauch vornehmer Herren am Ende der Audienz, bloß „entlassen" habe, da sie dann selbst sich auf die Beine machen und marschiren möge, wohin es ihr gefällt. Zu diesem Letzteren war freilich nur die Stirn eines frechen Unsinnschmierers, wie Hegel, dreist genug. Dergleichen Narrenspossen also sind es, welche seit funfzig Jahren, unter dem Namen von Vernunfterkenntnissen, breit ausgesponnen, Hunderte sich philosophisch nennender Bücher füllen und, man sollte meinen ironischer Weise, Wissenschaft und wissenschaftlich genannt werden, sogar mit bis zum Ekel getriebener Wiederholung dieses Ausdrucks. Die Vernunft, der man so frech alle solche Weisheit anlügt, wird erklärt als ein „Vermögen des Uebersinnlichen", auch wohl „der Ideen", kurz, als ein in uns liegendes, unmittelbar auf Metaphysik angelegtes, orakelartiges Vermögen. Ueber die Art ihrer Perception aller jener Herrlichkeiten und übersinnlicher Wahrnehmungen herrscht jedoch, seit 50 Jahren, große Verschiedenheit der Ansichten unter den Adepten. Nach den dreistesten hat sie eine unmittelbare Vernunftanschauung des Absolutums, oder auch ad libitum des Unendlichen, und seiner Evolutionen zum Endlichen. Nach andern, etwas bescheideneren, verhält sie sich nicht sowohl sehend, als hörend, indem sie nicht gerade anschaut, sondern bloß vernimmt was in solchem Wolkenkukuksheim (*νεφελοκοκκυγια*) vorgeht, und dann dieses dem sogenannten Verstande treulich wiedererzählt, der danach philosophische Kompendien schreibt. Und von diesem angeblichen Vernehmen soll nun gar, nach einem Jacobischen Witz, die Vernunft ihren Namen haben; — als ob es [107] nicht am Tage läge, daß er

von der durch sie bedingten Sprache und dem Vernehmen der Worte, im Gegensatz des bloßen Hörens, welches auch den Thieren zukommt, genommen ist. Aber jener armsälige Witz florirt seit einem halben Jahrhundert, gilt für einen ernsthaften Gedanken, ja einen Beweis, und ist tausend Mal wiederholt worden. Nach den Bescheidensten endlich kann die Vernunft weder sehn, noch hören, empfängt also von allen besagten Herrlichkeiten weder den Anblick, noch den Bericht, sondern hat davon nichts weiter, als eine bloße Ahndung, aus welchem Worte nun aber das d ausgemerzt wird, wodurch dasselbe einen ganz eigenen Anstrich von Niaiserie erhält, welcher, durch die Schaafsphysiognomie des jedesmaligen Apostels solcher Weisheit unterstützt, ihr nothwendig Eingang verschaffen muß.

Meine Leser wissen, daß ich das Wort Idee nur in seinem ursprünglichen, dem Platonischen, Sinne gelten lasse, und diesen, besonders im 3. Buche meines Hauptwerks, gründlich ausgeführt habe. Der Franzose und Engländer andrerseits verbindet mit dem Worte idée, oder idea, einen sehr alltäglichen, aber doch ganz bestimmten und deutlichen Sinn. Hingegen dem Deutschen, wenn man ihm von Ideen redet (zumal wenn man Uedähen ausspricht), fängt an, der Kopf zu schwindeln, alle Besonnenheit verläßt ihn, ihm wird, als solle er mit dem Luftballon auffsteigen. Da war also etwas zu machen für unsre Adepten der Vernunftanschauung; daher auch der frechste von allen, der bekannte Scharlatan Hegel, sein Princip der Welt und aller Dinge ohne Weiteres die Idee genannt hat, — woran dann richtig Alle meinten etwas zu haben. — Wenn man jedoch sich nicht verdutzen läßt, sondern frägt, was denn eigentlich die Ideen seien, als deren Vermögen die Vernunft bestimmt wird; so erhält man gewöhnlich, als Erklärung derselben, einen hochtrabenden, hohlen, konfusen Wortkram, in eingeschachtelten Perioden von solcher Länge, daß der Leser, wenn er nicht schon in der Mitte derselben eingeschlafen ist, sich am Ende mehr im Zustande der Betäubung, als in dem der erhaltenen Belehrung befindet, oder auch wohl gar auf den Verdacht geräth, es möchten ungefähr so etwas wie Chimären gemeint seyn. Verlangt er inzwischen, dergleichen Ideen speciell kennen zu lernen; so wird ihm allerlei aufgetischt: bald nämlich die Hauptthemata der Scholastik, welche leider Kant

[108] selbst, unberechtigter und fehlerhafter Weise, wie ich in meiner Kritik seiner Philosophie dargethan habe, Ideen der Vernunft genannt hat, jedoch nur, um sie als etwas schlechthin Unbeweisbares und theoretisch Unberechtigtes nachzuweisen: nämlich die Vorstellungen von Gott, einer unsterblichen Seele und einer 5 realen, objektiv vorhandenen Welt und ihrer Ordnung; — auch wird wohl, als Variation, bloß Gott, Freiheit und Unsterblichkeit angeführt: bald wieder soll es seyn das Absolutum, welches wir oben §. 20 als den nothgedrungen inkognito reisenden kosmologischen Beweis kennen gelernt haben; bisweilen aber auch das Un- 10 endliche, im Gegensatz des Endlichen, da an diesem Wortkram der deutsche Leser, in der Regel, sein Genügen hat und nicht merkt, daß er am Ende nichts Deutliches dabei denken kann, als nur „was ein Ende hat", und „was keines hat." Sehr beliebt sind ferner, als angebliche Ideen, vorzüglich bei den Sentimenta- 15 len und Gemüthlichen, „das Gute, das Wahre und das Schöne"; obwohl dies eben nur drei sehr weite und abstrakte, weil aus einer Unzahl von Dingen und Verhältnissen abgezogene, mithin auch sehr inhaltsarme Begriffe sind, wie tausend andere dergleichen Abstrakta mehr. Ihren Inhalt anlangend, habe ich oben, 20 §. 29, die Wahrheit nachgewiesen als eine ausschließlich den Urtheilen zukommende, also logische Eigenschaft; und über die beiden andern hier in Rede stehenden Abstrakta verweise ich theils auf die „Welt als W. und V." Bd. 1, §. 65, und theils auf das ganze dritte Buch desselben Werks. Allein wenn bei jenen drei 25 magern Abstraktis nur recht mysteriös und wichtig gethan und die Augenbrauen bis in die Perücke hinauf gezogen werden; so können junge Leute leicht sich einbilden, daß Wunder was dahinter stecke, nämlich etwas ganz Apartes und Unaussprechliches, weshalb sie den Namen Ideen verdienen und somit vor den 30 Triumphwagen jener vorgeblichen, metaphysischen Vernunft gespannt werden.

Wenn nun also gelehrt wird, wir besäßen ein Vermögen unmittelbarer, materieller (d. h. den Stoff, nicht bloß die Form liefernder) übersinnlicher (d. h. über alle Möglichkeit der Erfah- 35 rung hinausführender) Erkenntnisse, ein ausdrücklich auf metaphysische Einsichten angelegtes und zu solchem Behuf uns einwohnendes Vermögen, und hierin bestände unsre Vernunft; —

[109] so muß ich so unhöflich seyn, dies eine baare Lüge zu nennen. Denn die leichteste, aber ehrliche Selbstprüfung muß Jeden überzeugen, daß in uns ein solches Vermögen schlechterdings nicht vorhanden ist. Diesem entspricht eben auch was im Laufe der Zeit aus den Forschungen der berufenen, befähigten und redlichen Denker sich als Resultat ergeben hat, daß nämlich das Angeborene, daher Apriorische und von der Erfahrung Unabhängige unseres gesammten Erkenntnißvermögens durchaus beschränkt ist auf den *formellen* Theil der Erkenntniß, d. h. auf das Bewußtseyn der selbsteigenen Funktionen des Intellekts und der Weise ihrer allein möglichen Thätigkeit, welche Funktionen jedoch sammt und sonders des Stoffs von außen bedürfen, um materielle Erkenntnisse zu liefern. So liegen in uns die Formen der äußern, objektiven Anschauung, als Zeit und Raum, sodann das Gesetz der Kausalität, als bloße Form des Verstandes, mittelst welcher dieser die objektive Körperwelt aufbaut, endlich auch der formelle Theil der abstrakten Erkenntniß: dieser ist niedergelegt und dargestellt in der *Logik*, die deshalb von unsern Vätern ganz richtig *Vernunftlehre* benannt worden ist. Eben sie lehrt jedoch auch, daß die *Begriffe*, aus denen die Urtheile und Schlüsse bestehn, auf welche alle logischen Gesetze sich beziehn, ihren *Stoff* und *Inhalt* von der *anschaulichen* Erkenntniß zu erwarten haben; — eben wie der *diese* schaffende Verstand den Stoff, welcher seinen apriorischen Formen Inhalt giebt, aus der Sinnesempfindung nimmt.

Also alles *Materielle* in unsrer Erkenntniß, d. h. Alles, was sich nicht auf subjektive *Form*, selbsteigene Thätigkeitsweise, Funktion des Intellekts zurückführen läßt, mithin der gesammte *Stoff* derselben, kommt von außen, nämlich zuletzt aus der, von der Sinnesempfindung ausgehenden, objektiven Anschauung der Körperwelt. Diese anschauliche und, dem Stoffe nach, empirische Erkenntniß ist es, welche sodann die *Vernunft*, die *wirkliche* Vernunft, zu Begriffen verarbeitet, die sie durch Worte sinnlich fixirt und dann an ihnen den Stoff hat zu ihren endlosen Kombinationen, mittelst Urtheilen und Schlüssen, welche das Gewebe unsrer Gedankenwelt ausmachen. Die *Vernunft* hat also durchaus keinen *materiellen*, sondern bloß einen *formellen* Inhalt, und dieser ist der Stoff der Logik, welcher daher bloße [110] Formen

und Regeln zu Gedankenoperationen enthält. Den materiellen Inhalt muß die Vernunft, bei ihrem Denken, schlechterdings von außen nehmen, aus den anschaulichen Vorstellungen, die der Verstand geschaffen hat. An diesen übt sie ihre Funktionen aus, indem sie, zunächst *Begriffe* bildend, von den verschiedenen Eigenschaften der Dinge Einiges fallen läßt und Anderes behält und es nun verbindet zu einem Begriff. Dadurch aber büßen die Vorstellungen ihre Anschaulichkeit ein, gewinnen dafür jedoch an Uebersichtlichkeit und Leichtigkeit der Handhabung; wie im Obigen gezeigt worden. — Dies also, und Dies allein, ist die Thätigkeit der Vernunft: hingegen *Stoff aus eignen Mitteln* liefern kann sie nimmermehr. — Sie hat nichts, als Formen: sie ist weiblich, sie empfängt bloß, erzeugt nicht. Es ist nicht zufällig, daß sie, sowohl in den Lateinischen, wie den Germanischen Sprachen, als weiblich auftritt, der Verstand hingegen als männlich.

Wenn nun etwan gesagt wird: „Dies lehrt die gesunde Vernunft", oder auch: „Die Vernunft soll die Leidenschaften zügeln" und dergl. mehr; so ist damit keineswegs gemeint, daß die Vernunft aus eigenen Mitteln materielle Erkenntnisse liefere; sondern man weist dadurch hin auf die Ergebnisse des vernünftigen Nachdenkens, also auf die logische Folgerung aus den Sätzen, welche die aus der Erfahrung bereicherte, abstrakte Erkenntniß allmälig gewonnen hat, und vermöge welcher wir sowohl das empirisch Nothwendige, also vorkommenden Falls Vorauszusehende, als auch die Gründe und Folgen unsers eigenen Thuns deutlich und leicht überblicken können. Ueberall ist „vernünftig" oder „vernunftgemäß" gleichbedeutend mit „folgerecht" oder „logisch"; wie auch umgekehrt; da ja die Logik eben nur das als ein System von Regeln ausgesprochene natürliche Verfahren der Vernunft selbst ist: jene Ausdrücke (vernünftig und logisch) verhalten sich also zu einander wie Praxis und Theorie. In eben diesem Sinne versteht man unter einer *vernünftigen* Handlungsweise eine ganz konsequente, also von allgemeinen Begriffen ausgehende und von abstrakten Gedanken, als Vorsätzen, geleitete, nicht aber durch den flüchtigen Eindruck der Gegenwart bestimmte; wodurch inzwischen über die Moralität einer solchen Handlungsweise nichts entschieden wird, sondern diese sowohl schlecht, als gut seyn kann. Hierüber findet man ausführliche Erläuterungen in meiner „Kritik

der Kantischen Philosophie", 2. Aufl. S. 576 fg. (3. Aufl. S. 610 fg.), wie auch in den „Grundproblemen der Ethik", S. 152 (2. Aufl. S. 149 fg.). Erkenntnisse aus reiner Vernunft endlich sind solche, deren Ursprung im formellen Theil unsers Erkenntniß-
5 vermögens, sei es des denkenden oder des [111] anschauenden, liegt, die wir also a priori, d. h. ohne Hülfe der Erfahrung, uns zum Bewußtseyn bringen können: sie beruhen allemal auf Sätzen von transscendentaler, oder auch von metalogischer Wahrheit.

Hingegen eine, materielle Erkenntnisse ursprünglich und aus
10 eigenen Mitteln liefernde, uns daher über alle Möglichkeit der Erfahrung hinaus, positiv belehrende Vernunft, als welche dazu angeborene Ideen enthalten müßte, ist eine reine Fiktion der Philosophieprofessoren und ein Erzeugniß der durch die Kritik der reinen Vernunft in ihnen hervorgerufenen Angst. — Kennen die
15 Herren wohl einen gewissen Locke, und haben sie ihn gelesen? Vielleicht ein Mal, vor langer Zeit, obenhin, stellenweise, dabei mit wohlbewußter Superiorität auf den großen Mann herabsehend, zudem in schlechter, deutscher Tagelöhnerübersetzung: — denn daß die Kenntniß der neuern Sprachen in dem Maaße zu-
20 nähme, wie, dem Himmel sei's geklagt, die der alten abnimmt, merke ich noch nicht. Freilich haben sie auch keine Zeit auf solche alte Knasterbärte zu verwenden gehabt; ist doch sogar eine wirkliche und gründliche Kenntniß der Kantischen Philosophie höchstens nur noch in einigen, sehr wenigen, alten Köpfen zu finden.
25 Denn die Jugendzeit der jetzt im Mannesalter stehenden Generation hat verwendet werden müssen auf die Werke des „Riesengeistes Hegel", des „großen Schleiermacher" und des „scharfsinnigen Herbart." Leider, leider, leider! Denn Das eben ist das Verderbliche solcher Universitätscelebritäten und jenes aus
30 dem Munde ehrsamer Kollegen im Amte und hoffnungsvoller Aspiranten zu solchem emporsteigenden Kathederheldenruhmes, daß der guten, gläubigen, urtheilslosen Jugend mittelmäßige Köpfe, bloße Fabrikwaare der Natur, als große Geister, als Ausnahmen und Zierden der Menschheit, angepriesen werden; wonach dann
35 dieselbe sich mit aller ihrer Jugendkraft auf das sterile Studium der endlosen und geistlosen Schreibereien solcher Leute wirft und die wenige, kostbare Zeit, die ihr zu höherer Bildung vergönnt worden, vergeudet, statt solche der wirklichen Belehrung zu wid-

men, welche die Werke der so seltenen, ächten Denker darbieten, dieser wahren Ausnahmen unter den Menschen, welche, rari nantes in gurgite vasto, im Laufe der Jahrhunderte nur hin und wieder ein Mal aufgetaucht sind, weil eben die Natur jeden ihrer Art nur Ein Mal machte und dann „die Form zerbrach.“ [112] Auch für sie würden diese gelebt haben, wenn sie nicht um ihren Antheil an ihnen wären betrogen worden durch die so überaus verderblichen Präkonen des Schlechten, diese Mitglieder der großen Kamerad- und Gevatterschaft der Alltagsköpfe, die allezeit florirt und ihr Panier hoch flattern läßt, als stehender Feind des sie demüthigenden Großen und Aechten. Durch eben Diese und ihr Treiben ist die Zeit so heruntergebracht, daß die, von unsern Vätern nur nach jahrelangem ernstlichen Studium und unter großer Anstrengung verstandene Kantische Philosophie der jetzigen Generation wieder fremd geworden ist, die nun davorsteht, wie *ὄνος πρὸς λύραν*, und etwan rohe, plumpe, tölpelhafte Angriffe darauf versucht, — wie Barbaren Steine werfen gegen ein ihnen fremdartiges, griechisches Götterbild. Weil es denn nun so steht, liegt auch mir heute ob, den Verfechtern der unmittelbar erkennenden, vernehmenden, anschauenden, kurz materielle Kenntnisse aus eigenen Mitteln liefernden Vernunft, als etwas ihnen Neues, in dem seit 150 Jahren weltberühmten Werke Locke's das erste, ausdrücklich gegen alle angebornen Erkenntnisse gerichtete Buch zu empfehlen, und noch speciell im 3. Kapitel desselben die §§. 21—26. Denn obwohl Locke in seinem Leugnen aller angeborenen Wahrheiten insofern zu weit geht, als er es auch auf die formalen Erkenntnisse ausdehnt, worin er später von Kant auf das Glänzendeste berichtigt worden ist; so hat er doch hinsichtlich aller materialen, d. i. Stoff gebenden Erkenntnisse vollkommen und unleugbar Recht.

Ich habe es schon in meiner Ethik gesagt, muß es jedoch wiederholen, weil, wie das Spanische Sprichwort lehrt, es keinen ärgern Tauben giebt, als den, der nicht hören will (no hay peor sordo, que el que no quiere oir): wenn die Vernunft ein auf Metaphysik angelegtes, Erkenntnisse, ihrem Stoffe nach, lieferndes und demnach alle Möglichkeit der Erfahrung überschreitende Aufschlüsse gebendes Vermögen wäre; so müßte ja nothwendig über die Gegenstände der Metaphysik, mithin auch der Religion,

da sie die selben sind, eine eben so große Uebereinstimmung unter dem Menschengeschlechte herrschen, wie über die Gegenstände der Mathematik; so daß, wenn etwan Einer in seinen Ansichten über Dergleichen von den Andern abwiche, er sofort als nicht recht bei
5 Troste angesehn werden müßte. Aber gerade das Umgekehrte findet Statt: über [113] kein Thema ist das Menschengeschlecht so durchaus uneinig, wie über das besagte. Seitdem Menschen denken, liegen überall die sämmtlichen philosophischen Systeme im Streit und sind einander zum Theil diametral entgegengesetzt;
10 und seitdem Menschen glauben (welches noch länger her ist), bekämpfen einander die Religionen mit Feuer und Schwerdt, mit Exkommunikationen und Kanonen. Für sporadische Heterodoxe aber gab es, zur Zeit des recht lebendigen Glaubens, nicht etwan Narrenhäuser, sondern Inquisitionsgefängnisse, nebst Zubehör.
15 Also auch hier spricht die Erfahrung laut und unabweisbar gegen das lügenhafte Vorgeben einer Vernunft, die ein Vermögen unmittelbarer, metaphysischer Erkenntnisse, oder, deutlicher geredet, Eingebungen von oben wäre, und über welche ein Mal strenges Gericht zu halten, es wahrlich an der Zeit ist; da, horribile
20 dictu, eine so lahme, so palpable Lüge seit einem halben Jahrhundert in Deutschland überall kolportirt wird, jahraus jahrein vom Katheder auf die Bänke und dann wieder von den Bänken aufs Katheder wandert, ja sogar unter den Franzosen ein Paar Pinsel gefunden hat, die sich das Mährchen haben aufbinden lassen
25 und nun damit in Frankreich hausiren gehn; woselbst jedoch der bon sens der Franzosen der raison transcendentale bald die Thüre weisen wird.

Aber wo ist denn die Lüge ausgeheckt, und wie ist das Mährchen in die Welt gekommen? — Ich muß es gestehn: den
30 nächsten Anlaß hat leider Kant's praktische Vernunft gegeben, mit ihrem kategorischen Imperativ. Diese nämlich ein Mal angenommen, hatte man weiter nichts nöthig, als derselben eine eben so reichsunmittelbare, folglich ex tripode die metaphysischen Wahrheiten verkündende theoretische Vernunft, als ihren Pendant,
35 oder ihre Zwillingsschwester, beizugeben. Den glänzenden Erfolg der Sache habe ich geschildert in den Grundproblemen der Ethik S.148fg.(2.Aufl. S.146fg.), wohin ich verweise. Indem ich also einräume, daß Kant zu dieser erlogenen Annahme den Anlaß gegeben,

muß ich jedoch hinzufügen: wer gerne tanzt, dem ist leicht gepfiffen. Ist es doch wie ein Fluch, der auf dem bipedischen Geschlechte lastet, daß, vermöge seiner Wahlverwandtschaft zum Verkehrten und Schlechten, ihm sogar an den Werken großer Geister gerade das Schlechteste, ja geradezu die Fehler, am besten gefallen; so 5 daß es diese lobt und bewundert, hingegen das wirklich Bewun-[114]derungswürdige ihnen nur so mit hingehn läßt. Das wahrhaft Große, das eigentlich Tiefe in Kant's Philosophie ist jetzt äußerst Wenigen bekannt: denn mit dem ernstlichen Studio seiner Werke mußte auch das Verständniß derselben aufhören. Sie 10 werden nur noch kursorisch, zum Behuf historischer Kenntnißnahme, gelesen von Jenen, welche wähnen, nach ihm sei auch etwas gekommen, ja, erst das Rechte: daher man allem Gerede Dieser von Kantischer Philosophie anmerkt, daß sie nur die Schaale, die Außenseite derselben kennen, einen rohen Umriß davon nach Hause 15 getragen, hie und da ein Wort aufgeschnappt haben, aber nie in den tiefen Sinn und Geist derselben eingedrungen sind. Was nun allen Solchen von jeher am besten im Kant gefallen hat, sind zuvörderst die Antinomien, als ein gar vertracktes Ding, noch mehr aber die praktische Vernunft, mit ihrem kategorischen 20 Imperativ, und wohl gar noch die darauf gesetzte Moraltheologie, mit der es jedoch Kanten nie Ernst gewesen ist; da ein theoretisches Dogma von ausschließlich praktischer Geltung der hölzernen Flinte gleicht, die man ohne Gefahr den Kindern geben kann, auch ganz eigentlich zum „wasch' mir den Pelz, aber mach' ihn mir 25 nicht naß" gehört. Was nun aber den kategorischen Imperativ selbst betrifft, so hat Kant ihn nie als Thatsache behauptet, hiegegen vielmehr wiederholentlich protestirt und denselben bloß als das Resultat einer höchst wunderlichen Begriffskombination aufgetischt; weil er eben einen Nothanker für die Moral brauchte. 30 Die Philosophieprofessoren aber haben niemals das Fundament der Sache untersucht, so daß, wie es scheint, vor mir dasselbe nicht ein Mal erkannt worden ist: statt Dessen haben sie sich beeilt, unter dem puristischen Namen „das Sittengesetz", der mich jedesmal an Bürger's Mamsell Laregle erinnert, den kategorischen 35 Imperativ als felsenfest begründete Thatsache in Kredit zu bringen, ja, haben etwas so Massives daraus gemacht, wie die steinernen Gesetztafeln des Moses, welche er ganz und gar bei ihnen ver-

treten muß. Nun habe ich zwar, in meiner Abhandlung über das Fundament der Moral, die praktische Vernunft, mit ihrem Imperativ, unter das anatomische Messer genommen und daß nie Leben und Wahrheit in ihnen gewesen ist so deutlich und sicher nach-
5 gewiesen, daß ich Den sehn will, der mich mit Gründen widerlegen und ehrlicher Weise dem kate-[115]gorischen Imperativ wieder auf die Beine helfen kann. Das macht jedoch die Philosophieprofessoren nicht irre. Sie können ihr „Sittengesetz der praktischen Vernunft" als einen bequemen Deus ex machina zur Begründung ihrer
10 Moral, so wenig wie die Freiheit des Willens, entbehren: denn dies sind zwei höchst wesentliche Stücke ihrer Alteweiber- und Rocken-Philosophie. Daß ich nun beide todtgeschlagen habe thut nichts: bei ihnen leben sie noch immer, — wie man bisweilen einen bereits gestorbenen Monarchen, aus politischen Gründen, noch einige
15 Tage fortregieren läßt. Gegen meine unerbittliche Demolition jener beiden alten Fabeln gebrauchen die Tapfern eben nur ihre alte Taktik: schweigen, schweigen, fein leise vorüber schleichen, thun als ob nichts geschehn wäre, damit das Publikum glaube, daß was so Einer wie ich sagt nicht werth sei, daß man auch
20 nur hinhöre: nun freilich; sind sie doch vom Ministerio zur Philosophie berufen, und ich bloß von der Natur. Zwar wird sich wohl am Ende ergeben, daß diese Helden es machen, wie der idealistisch gesinnte Vogel Strauß, welcher meint, daß wenn nur er die Augen verhüllt, der Jäger nicht mehr da sei. Je nun,
25 kommt Zeit, kommt Rath: wenn nur noch einstweilen, etwan bis ich todt bin und man sich meine Sachen nach eigenem Gusto appretiren kann, das Publikum sich an dem unfruchtbaren Gesaalbader, dem unerträglich langweiligen Gekaue, den arbiträren Konstruktionen des Absolutums und der Kinderschulenmoral der
30 Herren genügen lassen will; da wird man später weiter sehn.

Morgen habe denn das Rechte
Seine Freunde wohlgesinnet,
Wenn nur heute noch das Schlechte
Vollen Platz und Gunst gewinnet.

35 W. O. Divan p. 97.

Aber wissen die Herren auch, was es an der Zeit ist? — Eine längst prophezeite Epoche ist eingetreten: die Kirche wankt,

wankt so stark, daß es sich frägt, ob sie den Schwerpunkt wiederfinden werde: denn der Glaube ist abhanden gekommen. Ist es doch mit dem Licht der Offenbarung wie mit andern Lichtern: einige Dunkelheit ist die Bedingung. Die Zahl Derer, welche ein gewisser Grad und Umfang von Kenntnissen zum Glauben 5 unfähig macht, ist bedenklich groß geworden. Dies bezeugt die allgemeine Verbreitung des platten Rationalismus, der sein Bullbogsgesicht immer breiter auslegt. Die tiefen Mysterien des Christenthums, über welche die Jahrhunderte gebrütet und gestritten haben, schickt er sich ganz gelassen an, mit seiner Schnei- 10 derelle auszumessen und dünkt sich wunderklug dabei. Vor Allem [116] ist das Christliche Kerndogma, die Lehre von der Erbsünde, bei den rationalistischen Plattköpfen zum Kinderspott geworden; weil eben ihnen nichts klärer und gewisser dünkt, als daß das Daseyn eines Jeden mit seiner Geburt angefangen habe, daher er 15 unmöglich verschuldet auf die Welt gekommen seyn könne. Wie scharfsinnig! — Und wie, wenn Verarmung und Vernachlässigung überhand nehmen, dann die Wölfe anfangen sich im Dorfe zu zeigen; so erhebt, unter diesen Umständen, der stets bereit liegende Materialismus das Haupt und kommt, mit seinem Begleiter, dem 20 Bestialismus (von gewissen Leuten Humanismus genannt), an der Hand, heran. — Mit der Unfähigkeit zum Glauben wächst das Bedürfniß der Erkenntniß. Es giebt einen Siedepunkt auf der Skala der Kultur, wo aller Glaube, alle Offenbarung, alle Auktoritäten sich verflüchtigen, der Mensch nach eigener Einsicht ver- 25 langt, belehrt, aber auch überzeugt seyn will. Das Gängelband der Kindheit ist von ihm gefallen: er will auf eigenen Beinen stehn. Dabei aber ist sein metaphysisches Bedürfniß (Welt als W. und V., Bd. 2, Kap. 17) so unvertilgbar, wie irgend ein physisches. Dann wird es Ernst mit dem Verlangen nach Phi- 30 losophie, und die bedürftige Menschheit ruft alle denkenden Geister, die sie jemals aus ihrem Schooß erzeugt hat, an. Mit hohlem Wortkram und impotenten Bemühungen geistiger Kastraten ist da nicht mehr auszureichen; sondern es bedarf dann einer ernstlich gemeinten, d. h. einer auf Wahrheit, nicht auf Gehalte und Hono- 35 rare gerichteten Philosophie, die daher nicht frägt, ob sie Ministern oder Räthen gefalle, oder dieser oder jener Kirchenpartei der Zeit in ihren Kram passe; sondern an den Tag legt, daß der Beruf

der Philosophie ein ganz anderer sei, als eine Erwerbsquelle für die Armen am Geiste abzugeben.

Doch ich kehre zu meinem Thema zurück. Dem *praktischen* Orakel, welches Kant der Vernunft fälschlich zugeschrieben hatte, wurde, mittelst einer, bloß einiger Kühnheit bedürfenden Amplifikation, ein *theoretisches* Orakel zugesellt. Die Ehre der Erfindung wird wohl auf F. H. Jacobi zurückzuführen seyn, von welchem theueren Manne die Philosophieprofessoren das werthvolle Geschenk freudig und dankbar entgegennahmen. Denn dadurch war ihnen geholfen aus der Noth, in die Kant sie versetzt hatte. Die kalte, nüchterne, überlegende Vernunft, [117] welche Kant so grausam kritisirt hatte, wurde zum *Verstande* degradirt und mußte fortan diesen Namen führen: der Name der Vernunft aber wurde einem gänzlich imaginären, zu Deutsch, erlogenen Vermögen beigelegt, an dem man gleichsam ein in die supralunarische, ja übernatürliche Welt sich öffnendes Fensterlein hatte, durch welches man daher alle die Wahrheiten ganz fertig und zugerichtet in Empfang nehmen konnte, um welche die bisherige, altmodische, ehrliche, reflektirende und besonnene Vernunft sich Jahrhunderte lang vergeblich abgemüht und gestritten hatte. Und auf einem solchen, völlig aus der Luft gegriffenen, völlig erlogenen Vermögen basirt sich seit funfzig Jahren die Deutsche sogenannte Philosophie, erst als freie Konstruktion und Projektion des absoluten Ich und seiner Emanationen zum Nicht-Ich, dann als intellektuale Anschauung der absoluten Identität, oder Indifferenz, und ihrer Evolutionen zur Natur, oder auch des Entstehens Gottes aus seinem finstern Grunde, oder Ungrunde, à la Jakob Böhme, endlich als reines Sichselbstdenken der absoluten Idee und Schauplatz des Ballets der Selbstbewegung der Begriffe, daneben aber stets noch als unmittelbares Vernehmen des Göttlichen, des Uebersinnlichen, der Gottheit, der Schönheit, Wahrheit, Gutheit, und was sonst noch für Heiten gefällig seyn mögen, oder auch als bloßes Ahnen (ohne d) aller dieser Herrlichkeiten. — Das also wäre Vernunft? o nein, das sind Possen, welche den durch die ernsthaften Kantischen Kritiken in Verlegenheit gesetzten Philosophieprofessoren zum Nothbehelfe dienen sollen, um irgend wie, per fas aut nefas, die Gegenstände der Landesreligion für Ergebnisse der Philosophie auszugeben.

Nämlich die erste Obliegenheit aller Professorenphilosophie ist, die Lehre von Gott, dem Schöpfer und Regierer der Welt, als einem persönlichen, folglich individuellen, mit Verstand und Willen begabten Wesen, welches die Welt aus nichts hervorgebracht hat und sie mit höchster Weisheit, Macht und Güte lenkt, philosophisch zu begründen und über allen Zweifel hinaus festzustellen. Dadurch aber gerathen die Philosophieprofessoren in eine mißliche Stellung zur ernstlichen Philosophie. Nämlich Kant ist gekommen, die Kritik der reinen Vernunft ist geschrieben, schon vor mehr als sechzig Jahren, und das Resultat derselben ist gewesen, daß alle Beweise, die man im Lauf der christlichen [118] Jahrhunderte für das Daseyn Gottes aufgestellt hatte und die auf drei allein mögliche Beweisarten zurückzuführen sind, durchaus nicht vermögen das Verlangte zu leisten, ja, die Unmöglichkeit jedes solchen Beweises, und damit die Unmöglichkeit aller spekulativen Theologie, wird ausführlich a priori dargethan, und zwar, wohlverstanden, nicht etwan, wie es in unsern Tagen Mode geworden, mit hohlem Wortkram, Hegel'schem Wischiwaschi, woraus Jeder machen kann was er will; nein, ganz ernstlich und ehrlich, nach alter guter Sitte, folglich so, daß seit sechzig Jahren, so höchst ungelegen die Sache auch Vielen gekommen, Keiner etwas Erhebliches dagegen hat einwenden können, vielmehr in Folge davon die Beweise des Daseyns Gottes ganz außer Kredit und Gebrauch gekommen sind. Ja, gegen dieselben haben, von Dem an, die Philosophieprofessoren äußerst vornehm gethan, sogar eine entschiedene Verachtung dagegen an den Tag gelegt; weil nämlich die Sache sich so ganz von selbst verstände, daß es lächerlich sei, sie erst beweisen zu wollen. Ei, ei, ei! hätte man doch Das früher gewußt! Dann würde man sich nicht Jahrhunderte lang um solche Beweise abgemüht haben, und Kant hätte nicht nöthig gehabt, dieselben mit dem ganzen Gewicht der Vernunftkritik zu zermalmen. Da wird denn wohl, bei besagter Verachtung, Manchem der Fuchs mit den sauern Trauben einfallen. Wer übrigens eine kleine Probe derselben sehn möchte, findet eine recht charakteristische in Schelling's philosophischen Schriften, Bd. 1, 1809, S. 152. — Während nun Andere sich damit trösteten, daß Kant gesagt habe, das Gegentheil ließe sich auch nicht beweisen, — als ob dem alten Schalk das affirmanti incumbit probatio unbekannt gewesen wäre, — kam,

als ein Retter in der Noth, für die Philosophieprofessoren, die bewunderungswürdige Jacobische Erfindung, welche den deutschen Gelehrten dieses Jahrhunderts eine ganz aparte Vernunft verlieh, von der bis dahin kein Mensch etwas gehört, noch gewußt hatte.

Und doch waren alle diese Schliche keineswegs nöthig. Denn durch jene Unbeweisbarkeit wird das Daseyn Gottes selbst nicht im Mindesten angefochten; da es auf viel sichererm Boden und unerschütterlich fest steht. Es ist ja Sache der Offenbarung, und zwar ist es Dies um so gewisser, als solche Offenbarung allein und ausschließlich demjenigen Volke, welches deshalb das auser-[119]wählte heißt, zu Theil geworden ist. Dies ist daraus ersichtlich, daß die Erkenntniß Gottes, als des persönlichen Regierers und Schöpfers der Welt, der Alles wohlgemacht, sich ganz allein in der Jüdischen und den beiden aus ihr hervorgegangenen Glaubenslehren, die man, im weitern Sinne, ihre Sekten nennen könnte, findet, nicht aber in der Religion irgend eines andern Volkes, alter oder neuer Zeit. Denn es wird doch wohl Keinem in den Sinn kommen, etwan das *Brahm* der Hindu, welches in mir, in dir, in meinem Pferde, deinem Hunde lebt und leidet, — oder auch den Brahma, welcher geboren ist und stirbt, andern Brahmas Platz zu machen, und dem überdies sein Hervorbringen der Welt zur Schuld und Sünde angerechnet wird*), — geschweige den üppigen Sohn des betrogenen Saturns, dem Prometheus trotzt und seinen Fall verkündet, — mit Gott dem Herrn zu verwechseln. Sehn wir aber gar *die* Religion an, welche auf Erden die größte Anzahl von Bekennern, folglich die Majorität der Menschheit für sich hat und in dieser Beziehung die vornehmste heißen kann, also den Buddhaismus; so läßt es heut zu Tage sich nicht mehr verhehlen, daß dieser, so wie streng idealistisch und asketisch, auch entschieden und ausdrücklich atheistisch ist; so sehr, daß die Priester, wenn ihnen die Lehre des reinen Theismus vorgetragen wird, solche ausdrücklich perhorresciren. Daher (wie uns in den Asiatic

*) If Brimha be unceasingly employed in the creation of worlds, ——————— how can tranquillity be obtained by inferior orders of being? (Wenn Brahma unaufhörlich Welten schafft, ——— wie sollen Wesen niedrigerer Art zur Ruhe gelangen?) Prabodh Chandro Daya, tr. by J. Taylor, p. 23. — Auch ist Brahma Theil des Trimurti, dieser aber die Personifikation der Natur, als Zeugung, Erhaltung und Tod: er vertritt also die erstere.

researches Vol. 6, p. 268, desgleichen von Sangermano in seiner Description of the Burmese empire, p. 81, berichtet wird) der Oberpriester der Buddhaisten in Ava, in einem Aufsatze, den er einem katholischen Bischofe übergab, zu den sechs verdammlichen Ketzereien auch die Lehre zählte, „daß ein Wesen da sei, welches die Welt und alle Dinge geschaffen habe und allein würdig sei, angebetet zu werden.“ (Siehe J. J. Schmidt's „Forschungen im Gebiete der ältern Bildungsgeschichte Mittelasiens“, Petersburg 1824, S. 276.) Eben deswegen sagt auch J. J. Schmidt in Petersburg, welchen trefflichen Gelehrten ich entschieden für den gründlichsten Kenner des Buddhaismus in Europa halte, in seiner Schrift „über die Verwandtschaft der gnostischen Lehren mit dem Buddhaismus“ S. 9: [120] „In den Schriften der Buddhaisten fehlt jede positive Andeutung eines höchsten Wesens, als Princips der Schöpfung, und scheint sogar dieser Gegenstand, wo er sich, der Konsequenz gemäß, von selbst darbietet, mit Fleiß umgangen zu werden.“ In seinen „Forschungen im Gebiete der ältern Bildungsgeschichte Mittelasiens“ S. 180 sagt derselbe: „Das System des Buddhaismus kennt kein ewiges, unerschaffenes, einiges göttliches Wesen, das vor allen Zeiten war und alles Sichtbare und Unsichtbare erschaffen hat. Diese Idee ist ihm ganz fremd, und man findet in den buddhaistischen Büchern nicht die geringste Spur davon. Eben so wenig giebt es eine Schöpfung; zwar ist das sichtbare Weltall nicht ohne Anfang, es ist aber aus dem leeren Raume nach folgerechten, unabänderlichen Naturgesetzen entstanden. Man würde sich indeß irren, wenn man annähme, daß Etwas, man nenne es nun Schicksal oder Natur, von den Buddhaisten als göttliches Princip angesehen oder verehrt würde: vielmehr das Gegentheil; denn gerade diese Entwickelung des leeren Raumes, dieser Niederschlag aus demselben oder dessen Zerstückelung in unzählige Theile, diese nun entstandene Materie, ist das Uebel des Jirtintschü, oder des Weltalls in seinen innern und äußern Beziehungen, aus welchem der Ortschilang, oder der beständige Wechsel nach unabänderlichen Gesetzen entstanden ist, nachdem diese durch jenes Uebel begründet waren.“ Eben so sagt derselbe in seiner am 15. September 1830 in der Petersburger Akademie gehaltenen Vorlesung S. 26: „Der Ausdruck Schöpfung ist dem Buddhaismus fremd, indem derselbe nur von Weltentstehungen

weiß"; und S. 27: „Man muß einsehn, daß, bei ihrem System, keine Idee irgend einer urgöttlichen Schöpfung Statt finden kann." Es ließen sich hundert dergleichen Belege anführen. Nur auf einen jedoch will ich noch aufmerksam machen; weil er ganz populär und zudem offiziell ist. Nämlich der 3. Band des sehr belehrenden Buddhaistischen Werkes Mahavansi, Raja-ratnacari and Raja-vali, from the Singhalese, by E. Upham, Lond. 1833, enthält die aus den holländischen Protokollen übersetzten offiziellen Interrogatorien, welche, um 1766, der holländische Gouverneur von Ceylon mit den Oberpriestern der fünf vornehmsten Pagoden einzeln und successive abgehalten hat. Der Kontrast zwischen den Interlokutoren, welche sich nicht wohl verständigen können, ist höchst ergötzlich. Die Priester, den Lehren ihrer Religion gemäß, von Liebe und Mitleid gegen alle lebenden Wesen, selbst wenn es holländische Gouverneure seyn sollten, erfüllt, sind auf das Bereitwilligste bemüht, allen seinen Fragen zu genügen. Aber der naive und arglose Atheismus dieser frommen und sogar enkratistischen Oberpriester geräth in Konflikt mit der innigen Herzensüberzeugung des schon in der Wiege judaisirten Gouverneurs. Sein Glaube ist ihm zur zweiten Natur geworden, er kann gar sich nicht darin finden, daß diese Geistlichen keine Theisten sind, frägt daher immer von Neuem nach dem höchsten Wesen, und wer denn die Welt geschaffen habe und dergl. mehr. Jene meinen dann, es könne doch kein höheres Wesen geben, als den Siegreich-Vollendeten, den Buddha Schakia Muni, der, ein geborener Königssohn, freiwillig als Bettler gelebt und bis ans Ende seine hohe Lehre gepredigt hat, zum Heil der Menschheit, um uns Alle vom Elend der steten Wiedergeburt zu erlösen; die Welt nun aber sei von Niemanden gemacht*), sie sei selbstgeschaffen (selfcreated), die Natur breite sie aus und ziehe sie wieder ein: allein sie sei Das, was existirend nicht existirt; sie sei die nothwendige Begleitung der Wiedergeburten, diese aber seien die Folgen unsers sündlichen Wandels u. s. w. So gehn denn diese Gespräche gegen hundert [121] Seiten fort. — Ich erwähne solche Thatsachen hauptsächlich darum, weil es wirklich skandalös ist, wie noch heut zu Tage, in den

*) *Κοσμον τονδε, φησιν Ἡρακλειτος, ουτε τις θεων ουτε ανθρωπων εποιησεν.* Plut. de animae procreatione, c. 5.

Schriften deutscher Gelehrten, durchgängig Religion und Theismus ohne Weiteres als identisch und synonym genommen werden; während Religion sich zum Theismus verhält, wie das Genus zu einer einzigen Species, und in der That bloß Judenthum und Theismus identisch sind; daher eben auch alle Völker, die nicht 5 Juden, Christen, oder Mohammedaner sind, von uns durch den gemeinsamen Namen Heiden stigmatisirt werden. Sogar werfen Mohammedaner und Juden den Christen vor, daß sie nicht reine Theisten wären, wegen der Lehre von der Trinität. Denn das Christenthum, was man auch sagen möge, hat Indisches Blut im 10 Leibe und daher einen beständigen Hang, vom Judenthume los zu kommen. — Wäre Kant's Vernunftkritik, welche der ernsthafteste Angriff auf den Theismus ist, der je gewagt worden, weshalb die Philosophieprofessoren sich beeilt haben, ihn zu beseitigen, in Buddhaistischen Landen erschienen; so hätte man, obigen Anfüh- 15 rungen gemäß, darin nichts weiter gesehn, als einen erbaulichen Traktat, zu gründlicherer Widerlegung derer Ketzer und heilsamer Befestigung der orthodoxen Lehre des Idealismus, also der Lehre von der bloß scheinbaren Existenz dieser unsern Sinnen sich dar- stellenden Welt. Eben so atheistisch, wie der Buddhaismus, sind 20 auch die beiden andern, neben ihm in China sich behauptenden Religionen: die der Taossee und die des Konfuzius; daher eben die Missionare den ersten Vers des Pentateuchs nicht ins Chi- nesische übersetzen konnten; weil diese Sprache für Gott und Schaffen gar keine Ausdrücke hat. Sogar der Missionär Gützlaff, 25 in seiner soeben erschienenen „Geschichte des Chinesischen Reichs", ist so ehrlich, S. 18, zu sagen: „es ist außerordentlich, daß keiner der Philosophen (in China), welche jedoch das Naturlicht in vollem Maaße besaßen, sich zur Erkenntniß eines Schöpfers und Herrn des Universums emporgeschwungen hat." Ganz übereinstimmend 30 hiemit ist was J. F. Davis (The Chinese, chap. 15, p. 156) anführt, daß Milne, der Uebersetzer des Shing-yu, im Vorbericht, über dieses Werk sagt, man könne daraus ersehn, „that the bare light of nature, as it is called, even when aided by all the light of pagan philosophy, is totally incapable of leading 35 men to the knowledge and worship of the true God." Alles dieses bestätigt, daß das alleinige Fundament des Theismus die Offenbarung ist; wie es auch seyn muß, wenn nicht die Offen-

barung eine überflüssige seyn soll. Bei dieser Gelegenheit sei bemerkt, daß das Wort Atheismus eine Erschleichung enthält; weil es vorweg den Theismus als sich von selbst verstehend annimmt. Man sollte statt Dessen sagen: Nichtjudenthum, und, statt Atheist, 5 Nicht-Jude: so wäre es ehrlich geredet.

Da nun, wie oben gesagt, das Daseyn Gottes Sache der Offenbarung und dadurch unerschütterlich festgestellt ist, bedarf es keiner menschlichen Beglaubigung. Die Philosophie nun aber ist [122] bloß der, eigentlich zum Ueberfluß und müssiger Weise angestellte 10 Versuch, ein Mal die Vernunft, also das Vermögen des Menschen, zu denken, zu überlegen, zu reflektiren, ganz allein ihren eigenen Kräften zu überlassen, — etwan wie man einem Kinde, auf einem Rasenplatz, einmal das Gängelband abnimmt, damit es seine Kräfte versuche, — um zu sehn, was dabei herauskommt. Man nennt solche 15 Proben und Versuche die Spekulation; wobei es in der Natur der Sache liegt, daß sie von aller Auktorität, göttlicher wie menschlicher, ein Mal absehe, solche ignorire und ihren eigenen Weg gehe, um auf ihre Weise die höchsten und wichtigsten Wahrheiten aufzusuchen. Wenn nun, auf diesem Grund und Boden, ihr Resultat kein an- 20 deres als das oben angeführte unsers großen Kant ist; so hat sie deshalb nicht sofort aller Ehrlichkeit und Gewissenhaftigkeit zu entsagen und, wie ein Schelm, Schleichwege zu gehn, um nur irgendwie auf den jüdischen Grund und Boden, als ihre conditio sine qua non, zurückzugelangen: vielmehr hat sie, ganz redlich und 25 einfach, nunmehr der Wahrheit auf anderweitigen Wegen nachzuspüren, wie solche sich etwan vor ihr aufthun, nie aber irgend einem andern Lichte, als dem der Vernunft, zu folgen, sondern unbekümmert, wohin sie gelange, ihren Weg zu gehn, getrost und beruhigt, wie Einer, der in seinem Berufe arbeitet.

30 Wenn unsre Philosophieprofessoren die Sache anders verstehn und vermeinen, ihr Brod nicht mit Ehren essen zu können, so lange sie nicht Gott den Herrn (als ob er ihrer bedürfte) auf den Thron gesetzt haben; so ist schon hieraus erklärlich, warum sie an meinen Sachen keinen Geschmack haben finden können und ich durchaus 35 nicht ihr Mann bin: denn freilich kann ich mit Dergleichen nicht dienen und habe nicht, wie sie, jede Messe die neuesten Berichte über den lieben Gott mitzutheilen.

[123]

Sechstes Kapitel.

Ueber die dritte Klasse der Objekte für das Subjekt und die in ihr herrschende Gestaltung des Satzes vom zureichenden Grunde.

---

§. 35.

Erklärung dieser Klasse von Objekten.

Die dritte Klasse der Gegenstände für das Vorstellungsvermögen bildet der formale Theil der vollständigen Vorstellungen, nämlich die a priori gegebenen Anschauungen der Formen des äußern und innern Sinnes, des Raums und der Zeit.

Als reine Anschauungen sind sie für sich und abgesondert von den vollständigen Vorstellungen und den erst durch diese hinzukommenden Bestimmungen des Voll- oder Leerseyns, Gegenstände des Vorstellungsvermögens, da sogar reine Punkte und Linien gar nicht dargestellt, sondern nur a priori angeschaut werden können, wie auch die unendliche Ausdehnung und unendliche Theilbarkeit des Raumes und der Zeit allein Gegenstände der reinen Anschauung und der empirischen fremd sind. Was diese Klasse von Vorstellungen, in welcher Zeit und Raum *rein angeschaut* werden, von der ersten Klasse, in der sie (und zwar im Verein) *wahrgenommen* werden, unterscheidet, das ist die Materie, welche ich daher einerseits als die Wahrnehmbarkeit von Zeit und Raum, und andrerseits als die objektiv gewordene Kausalität erklärt habe.

[124] Hingegen ist die Verstandesform der Kausalität nicht für sich und abgesondert ein Gegenstand des Vorstellungsvermögens, sondern kommt erst mit und an dem Materiellen der Erkenntniß ins Bewußtseyn.

5

§. 36.

Satz vom Grunde des Seyns.

Raum und Zeit haben die Beschaffenheit, daß alle ihre Theile in einem Verhältniß zu einander stehn, in Hinsicht auf welches jeder derselben durch einen anderen bestimmt und bedingt 10 ist. Im Raum heißt dies Verhältniß Lage, in der Zeit Folge. Diese Verhältnisse sind eigenthümliche, von allen andern möglichen Verhältnissen unsrer Vorstellungen durchaus verschiedene, daher weder der Verstand, noch die Vernunft, mittelst bloßer Begriffe, sie zu fassen vermag; sondern einzig und allein vermöge 15 der reinen Anschauung a priori sind sie uns verständlich: denn was oben und unten, rechts und links, hinten und vorn, was vor und nach sei, ist aus bloßen Begriffen nicht deutlich zu machen. Kant belegt Dies sehr richtig damit, daß der Unterschied zwischen dem rechten und linken Handschuh durchaus nicht anders, 20 als mittelst der Anschauung verständlich zu machen ist. Das Gesetz nun, nach welchem die Theile des Raums und der Zeit, in Absicht auf jene Verhältnisse, einander bestimmen, nenne ich den Satz vom zureichenden Grunde des Seyns, principium rationis sufficientis essendi. Ein Beispiel von diesem Ver- 25 hältniß ist schon im 15. Paragraph gegeben, an der Verbindung zwischen den Seiten und den Winkeln eines Dreiecks, und daselbst gezeigt, daß dieses Verhältniß sowohl von dem zwischen Ursach und Wirkung, als dem zwischen Erkenntnißgrund und Folge, ganz und gar verschieden sei, weshalb hier die Bedingung Grund des 30 Seyns, ratio essendi genannt werden mag. Es versteht sich von selbst, daß die Einsicht in einen solchen Seynsgrund Erkenntnißgrund werden kann, eben wie auch die Einsicht in das Gesetz der Kausalität und seine Anwendung auf einen bestimmten Fall Erkenntnißgrund der Wirkung ist, wodurch aber keineswegs 35 die gänzliche Verschiedenheit zwischen Grund des Seyns, des Werdens und des Erkennens aufgehoben [125] wird. In vielen Fällen

ist Das, was nach *einer* Gestaltung unsers Satzes *Folge* ist, nach der andern Grund: so ist sehr oft die Wirkung Erkenntnißgrund der Ursache. Z. B. das Steigen des Thermometers ist, nach dem Gesetze der Kausalität, *Folge* der vermehrten Wärme; nach dem Satze vom Grunde des Erkennens aber ist es *Grund*, Erkenntnißgrund der vermehrten Wärme, wie auch des Urtheils, welches diese aussagt.

§. 37.

Seynsgrund im Raume.

Im Raum ist durch die Lage jedes Theils desselben, wir wollen sagen einer gegebenen Linie (von Flächen, Körpern, Punkten, gilt das Selbe), gegen irgend eine andre Linie, auch ihre von der ersten ganz verschiedene Lage gegen jede mögliche andre durchaus bestimmt, so daß die letztere Lage zur ersteren im Verhältniß der Folge zum Grunde steht. Da die Lage der Linie gegen irgend eine der möglichen andern eben so ihre Lage gegen alle andern bestimmt, also auch die vorhin als bestimmt angenommene Lage gegen die erste; so ist es einerlei, welche man zuerst als bestimmt und die andern bestimmend, d. h. als ratio und die andern als rationata betrachten will. Dies daher, weil im Raume keine Succession ist, da ja eben durch Vereinigung des Raumes mit der Zeit, zur Gesammtvorstellung des Komplexes der Erfahrung, die Vorstellung des Zugleichseyns entsteht. Bei dem Grunde des Seyns im Raum herrscht also überall ein Analogon der sogenannten Wechselwirkung: wovon das Ausführlichere bei Betrachtung der Reciprokation der Gründe §. 48. Weil nun jede Linie in Hinsicht auf ihre Lage sowohl bestimmt durch alle andern, als sie bestimmend ist; so ist es nur Willkühr, wenn man irgend eine Linie bloß als die andern bestimmend und nicht als bestimmt betrachtet, und die Lage jeder gegen irgend eine andre läßt die Frage zu nach ihrer Lage gegen irgend eine dritte, vermöge welcher zweiten Lage die erste nothwendig so ist, wie sie ist. Daher ist auch in der Verkettung der Gründe des Seyns, wie in der der Gründe des Werdens, gar kein Ende a parte ante zu finden, und, wegen der Unendlichkeit des Raums und der in ihm möglichen Linien, auch keines a parte post. Alle

[126] möglichen relativen Räume sind Figuren, weil sie begränzt sind, und alle diese Figuren haben, wegen der gemeinschaftlichen Gränzen, ihren Seynsgrund eine in der andern. Die series rationum essendi im Raum geht also, wie die series rationum fiendi, in infinitum und zwar nicht nur, wie jene, nach einer, sondern nach allen Richtungen.

Ein Beweis von allem Diesen ist unmöglich: denn es sind Sätze, deren Wahrheit transscendental ist, indem sie ihren Grund unmittelbar in der a priori gegebenen Anschauung des Raumes haben.

§. 38.

Seynsgrund in der Zeit. Arithmetik.

In der Zeit ist jeder Augenblick bedingt durch den vorigen. So einfach ist hier der Grund des Seyns, als Gesetz der Folge; weil die Zeit nur Eine Dimension hat, daher keine Mannigfaltigkeit der Beziehungen in ihr seyn kann. Jeder Augenblick ist bedingt durch den vorigen; nur durch jenen kann man zu diesem gelangen; nur sofern jener *war*, verflossen ist, *ist* dieser. Auf diesem Nexus der Theile der Zeit beruht alles Zählen, dessen Worte nur dienen, die einzelnen Schritte der Succession zu markiren; folglich auch die ganze Arithmetik, die durchweg nichts Anderes, als methodische Abkürzungen des Zählens lehrt. Jede Zahl setzt die vorhergehenden als Gründe ihres Seyns voraus: zur Zehn kann ich nur gelangen durch alle vorhergehenden, und bloß vermöge dieser Einsicht in den Seynsgrund weiß ich, daß wo Zehn sind, auch Acht, Sechs, Vier sind.

§. 39.

Geometrie.

Eben so beruht auf dem Nexus der Lage der Theile des Raums die ganze Geometrie. Sie wäre demnach eine Einsicht in jenen Nexus: da solche aber, wie oben gesagt, nicht durch bloße Begriffe möglich ist, sondern nur durch Anschauung; so müßte jeder geometrische Satz auf diese zurückgeführt werden, und der Beweis bestände bloß darin, daß man den Nexus, auf des-[127]sen Anschauung es ankommt, deutlich heraushöbe; weiter könnte man

nichts thun. Wir finden indessen die Behandlung der Geometrie ganz anders. Nur die zwölf Axiome Euklid's läßt man auf bloßer Anschauung beruhen, und sogar beruhen von diesen eigentlich nur das neunte, elfte und zwölfte auf einzelnen verschiedenen Anschauungen, alle die andern aber auf der Einsicht, daß man in der Wissenschaft nicht, wie in der Erfahrung, es mit realen Dingen, die für sich neben einander bestehn und ins Unendliche verschieden seyn können, zu thun habe; sondern mit Begriffen, und in der Mathematik mit **Normalanschauungen**, d. h. Figuren und Zahlen, die für alle Erfahrung gesetzgebend sind und daher das Vielumfassende des Begriffs mit der durchgängigen Bestimmtheit der einzelnen Vorstellung vereinigen. Denn obgleich sie, als anschauliche Vorstellungen, durchweg genau bestimmt sind und auf **diese** Weise für Allgemeinheit durch das Unbestimmtgelassene keinen Raum geben; so sind sie doch allgemein: weil sie die bloßen Formen aller Erscheinungen sind, und als solche von allen realen Objekten, denen eine solche Form zukommt, gelten. Daher von diesen Normalanschauungen, selbst in der Geometrie, so gut als von den Begriffen, Das gelten würde, was Plato von seinen Ideen sagt, daß nämlich gar nicht zwei gleiche existiren können, weil solche nur Eine wären.*) Dies würde, sage ich, auch von den Normalanschauungen in der Geometrie gelten, wären sie nicht, als allein **räumliche** Objekte, durch das bloße **Nebeneinanderseyn**, den **Ort**, unterschieden. Diese Bemerkung hat, nach dem Aristoteles, schon Plato selbst gemacht: *ετι δε, παρα τα αισθητα και τα ειδη, τα μαθηματικα των πραγματων ειναι φησι μεταξυ, διαφεροντα των μεν αισθητων τῳ αϊδια και ακινητα ειναι, των δε ειδων τῳ τα μεν πολλ' αττα ὁμοια ειναι, το δε ειδος αυτο ἑν ἑκαστον μονον* (item, praeter sen-[128]sibilia et species, mathematica rerum ait media esse, a sensibilibus quidem differentia eo, quod perpetua et immobilia sunt, a speciebus vero eo, quod illorum

*) Die **Platonischen Ideen** lassen sich allenfalls beschreiben als Normalanschauungen, die nicht nur, wie die mathematischen, für das Formale, sondern auch für das Materiale der vollständigen Vorstellungen gültig wären: also vollständige Vorstellungen, die, als solche, durchgängig bestimmt wären, und doch zugleich, wie die Begriffe, Vieles unter sich befaßten; d. h. nach meiner §. 28 gegebenen Erklärung Repräsentanten der Begriffe, die ihnen aber völlig adäquat wären.

quidem multa quaedam similia sunt, species vero ipsa unaquaeque sola).
Metaph. I, 6, womit X, 1 zu vergleichen. Die bloße Einsicht
nun, daß ein solcher Unterschied des Orts die übrige Identität
nicht aufhebt, scheint mir jene neun Axiome ersetzen zu können
5 und dem Wesen der Wissenschaft, deren Zweck es ist, das Einzelne
aus dem Allgemeinen zu erkennen, angemessener zu seyn, als die
Aufstellung neun verschiedener Axiome, die auf Einer Einsicht be-
ruhen. Alsdann nämlich wird von den geometrischen Figuren
gelten, was Aristoteles, Metaph. X, 3 sagt: *εν τουτοις ἡ ισοτης*
10 *ἑνοτης* (in illis aequalitas unitas est).

Von den Normalanschauungen in der Zeit aber, den Zah-
len, gilt sogar kein solcher Unterschied des Nebeneinanderseyns,
sondern schlechthin, wie von den Begriffen, die identitas indis-
cernibilium, und es giebt nur Eine Fünf und nur Eine Sieben.
15 Auch hier ließe sich ein Grund dafür finden daß $7+5=12$
nicht, wie Herder in der Metakritik meint, ein identischer, sondern
wie Kant so tiefsinnig entdeckt hat, ein synthetischer Satz a priori
ist, der auf reiner Anschauung beruht. $12=12$ ist ein identi-
scher Satz.

20 Auf die Anschauung beruft man also in der Geometrie sich
eigentlich nur bei den Axiomen. Alle übrigen Lehrsätze werden
demonstrirt, d. h. man giebt einen Erkenntnißgrund des Lehrsatzes
an, welcher Jeden zwingt denselben als wahr anzunehmen: also
man weist die logische, nicht die transscendentale Wahrheit des
25 Lehrsatzes nach. (§§. 30 und 32.) Diese aber, welche im Grund
des Seyns und nicht in dem des Erkennens liegt, leuchtet nie
ein, als nur mittelst der Anschauung. Daher kommt es, daß
man nach so einer geometrischen Demonstration zwar die Ueber-
zeugung hat, daß der demonstrirte Satz wahr sei, aber keines-
30 wegs einsieht, warum was er behauptet so ist, wie es ist: d. h.
man hat den Seynsgrund nicht, sondern gewöhnlich ist vielmehr
erst jetzt ein Verlangen nach diesem entstanden. Denn der Be-
weis durch Aufweisung des Erkenntnißgrundes wirkt bloß Ueber-
führung (convictio), nicht Einsicht (cognitio): er wäre deswegen
35 vielleicht richtiger elenchus, als demonstratio zu nennen. Da-
her kommt es, daß er gewöhnlich ein unangenehmes Ge-[129|fühl
hinterläßt, wie es der bemerkte Mangel an Einsicht überall giebt,
und hier wird der Mangel der Erkenntniß, warum etwas so sei,

erst fühlbar durch die gegebene Gewißheit, daß es so sei. Die Empfindung dabei hat Aehnlichkeit mit der, die es uns giebt, wenn man uns etwas aus der Tasche, oder in die Tasche, gespielt hat, und wir nicht begreifen wie. Der, wie es in solchen Demonstrationen geschieht, ohne den Grund des Seyns gegebene Er- 5 kenntnißgrund ist manchen Lehren der Physik analog, die das Phänomen darlegen, ohne die Ursache angeben zu können, wie z. B. der Leidenfrostische Versuch, sofern er auch im Platinatiegel gelingt. Hingegen gewährt der durch Anschauung erkannte Seynsgrund eines geometrischen Satzes Befriedigung, wie jede gewon- 10 nene Erkenntniß. Hat man diesen, so stützt sich die Ueberzeugung von der Wahrheit des Satzes allein auf ihn, keineswegs mehr auf den durch Demonstration gegebenen Erkenntnißgrund. Z. B. den 6. Satz des ersten Buchs Euklid's: „Wenn in einem Dreieck zwei Winkel gleich sind, sind auch die ihnen gegenüberliegenden 15 Seiten gleich" beweist Euklid so: (siehe Fig. 3) das Dreieck sei abg, worin der Winkel abg, dem Winkel agb gleich ist; so behaupte ich, daß auch die Seite ag der Seite ab gleich ist.

Denn ist die Seite ag der Seite ab ungleich, so ist eine davon größer. ab sei größer. Man schneide von der größern 20 ab das Stück db ab, das der kleinern ag gleich ist, und ziehe dg. Weil nun (in den Dreiecken dbg, abg) db gleich ag und bg beiden gemeinschaftlich ist, so sind die zwei Seiten db und bg den zwei Seiten ag und gb gleich, jede einzeln genommen, der Winkel dbg dem Winkel agb, und die Grund- 25 linie dg der Grundlinie ab, und das Dreieck abg dem Dreieck dgb, das größere dem kleineren, welches ungereimt ist. ab ist also ag nicht ungleich, folglich gleich.

In diesem Beweis haben wir nun einen Erkenntnißgrund der Wahrheit des Lehrsatzes. Wer gründet aber seine Ueberzeu- 30 gung von jener geometrischen Wahrheit auf diesen Beweis? und nicht vielmehr auf den durch Anschauung erkannten Seynsgrund, vermöge welches (durch eine Nothwendigkeit, die sich weiter nicht demonstriren, sondern nur anschauen läßt), wenn von den beiden Endpunkten einer Linie sich zwei andre gleich tief gegeneinander 35 [130] neigen, sie nur in einem Punkt, der von beiden jenen Endpunkten gleich weit entfernt ist, zusammentreffen können, indem die entstehenden zwei Winkel eigentlich nur Einer sind, der bloß durch

die entgegengesetzte Lage als zwei erscheint, weshalb kein Grund vorhanden ist, aus dem die Linien näher dem Einen als dem andern Punkt sich begegnen sollten.

Durch Erkenntniß des Seynsgrundes sieht man die noth-
5 wendige Folge des Bedingten aus seiner Bedingung, hier der Gleichheit der Seiten aus der Gleichheit der Winkel, ein, ihre Verbindung: durch den Erkenntnißgrund aber bloß das Zusammendaseyn beider. Ja, es ließe sich sogar behaupten, daß man durch die gewöhnliche Methode der Beweise eigentlich nur über-
10 führt werde, daß Beides in gegenwärtiger, zum Beispiel aufgestellter Figur zusammen dasei, keineswegs aber daß es immer zusammen dasei, von welcher Wahrheit (da die nothwendige Verknüpfung ja nicht gezeigt wird) man hier eine bloß auf Induktion gegründete Ueberzeugung erhalte, die darauf beruht, daß bei jeder
15 Figur, die man macht, es sich so findet. Freilich ist nur bei so einfachen Lehrsätzen, wie jener sechste Euklid's der Seynsgrund so leicht in die Augen fallend: doch bin ich überzeugt, daß bei jedem, auch dem verwickeltesten Lehrsatze, derselbe aufzuweisen und die Gewißheit des Satzes auf eine solche einfache Anschauung
20 zurückzuführen seyn muß. Auch ist sich Jeder der Nothwendigkeit eines solchen Seynsgrundes für jedes räumliche Verhältniß so gut wie der Nothwendigkeit der Ursache für jede Veränderung, a priori bewußt. Allerdings muß derselbe, bei komplicirten Lehrsätzen, sehr schwer anzugeben seyn, und zu schwierigen geometri-
25 schen Untersuchungen ist hier nicht der Ort. Ich will daher, bloß um noch deutlicher zu machen was ich meine, einen nur wenig komplicirteren Satz, dessen Seynsgrund jedoch wenigstens nicht sogleich in die Augen fällt, auf selbigen zurückzuführen suchen. Ich gehe zehn Lehrsätze weiter, zum sechszehnten. „In jedem Dreieck,
30 dessen eine Seite verlängert worden, ist der äußere Winkel größer, als jeder der beiden gegenüberstehenden innern.“ Euklid's Beweis ist folgender: (siehe Fig. 4)

Das Dreieck sei abg: man verlängere die Seite bg nach d, und ich behaupte, daß der äußere Winkel agd größer sei,
35 als jeder der beiden innern gegenüberstehenden. — Man halbire [131] die Seite ag bei e, ziehe be, verlängere sie bis z und mache ez gleich eb, verbinde zg und verlängere ag bis h. — Da nun ae gleich eg und be gleich ez ist, so sind die zwei Seiten ae

und cb gleich den zwei Seiten ge und ez, jede einzeln genommen, und der Winkel acb gleich dem Winkel zeg: denn es sind Scheitelwinkel. Mithin ist die Grundlinie ab gleich der Grundlinie zg und das Dreieck abc ist gleich dem Dreieck zeg und die übrigen Winkel den übrigen Winkeln, folglich auch der Winkel bac dem Winkel egz. Es ist aber egd größer als egz, folglich ist auch der Winkel agd größer als der Winkel bac. — Halbirt man auch bg, so wird auf ähnliche Art bewiesen, daß auch der Winkel bgh, d. i. sein Scheitelwinkel agd größer sei als abg.

Ich würde denselben Satz folgendermaaßen beweisen: (siehe Fig. 5)

Damit Winkel bag nur gleich komme, geschweige übertreffe, Winkel agd, müßte (denn das eben heißt Gleichheit der Winkel) die Linie ba auf ga in derselben Richtung liegen wie bd, d. h. mit bd parallel seyn, d. h. nie mit bd zusammentreffen: sie muß aber (Seynsgrund), um ein Dreieck zu bilden, auf bd treffen, also das Gegentheil dessen thun was erfordert wäre, damit Winkel bag nur die Größe von agd erreichte.

Damit Winkel abg nur gleich komme, geschweige übertreffe, Winkel agd, müßte (denn das eben heißt Gleichheit der Winkel) die Linie ba in derselben Richtung auf bd liegen wie ag, d. h. mit ag parallel seyn, d. h. nie mit ag zusammentreffen: sie muß aber, um ein Dreieck zu bilden, auf ag treffen, also das Gegentheil thun von dem was erfordert wäre, damit Winkel abg nur die Größe von agd erreichte.

Durch alles Dieses habe ich keineswegs eine neue Methode mathematischer Demonstrationen vorschlagen, auch eben so wenig meinen Beweis an die Stelle des Euklidischen setzen wollen, als wohin er, seiner ganzen Natur nach und auch schon weil er den Begriff von Parallellinien voraussetzt, der im Euklid erst später vorkommt, nicht paßt; sondern ich habe nur zeigen wollen, was Seynsgrund sei und wie er sich vom Erkenntnißgrunde unterscheide, indem dieser bloß convictio wirkt, welche etwas ganz Anderes ist, als Einsicht in den Seynsgrund. Daß man aber in der Geometrie nur strebt convictio zu wirken, welche, wie gesagt, [132] einen unangenehmen Eindruck macht, nicht aber Einsicht in den Grund des Seyns, die, wie jede Einsicht, befriedigt und erfreut; Dies

möchte nebst Anderm ein Grund seyn, warum manche sonst vortreffliche Köpfe Abneigung gegen die Mathematik haben.

Ich kann mich nicht entbrechen, nochmals die, schon an einem andern Orte gegebene Figur herzusetzen (Fig. 6), deren bloßer
5 Anblick, ohne alles Gerede, von der Wahrheit des Pythagorischen Lehrsatzes zwanzig Mal mehr Ueberzeugung giebt, als der Euklidische Mausefallenbeweis. Der für dieses Kapitel sich interessirende Leser findet den Gegenstand desselben weiter ausgeführt in der „Welt als Wille und Vorstellung", Bd. 1, §. 15, und Bd. 2,
10 Kap. 13.

[133]

Siebentes Kapitel.

Ueber die vierte Klasse der Objekte für das Subjekt und die in ihr herrschende Gestaltung des Satzes vom zureichenden Grunde.

---

§. 40.

Allgemeine Erklärung.

Die letzte unsrer Betrachtung noch übrige Klasse der Gegenstände des Vorstellungsvermögens ist eine gar eigene, aber sehr wichtige: sie begreift für Jeden nur ein Objekt, nämlich das unmittelbare Objekt des innern Sinnes, das Subjekt des Wollens, welches für das erkennende Subjekt Objekt ist und zwar nur dem innern Sinn gegeben, daher es allein in der Zeit, nicht im Raum, erscheint, und auch da noch, wie wir sehn werden, mit einer bedeutenden Einschränkung. 5 10

§. 41.

Subjekt des Erkennens und Objekt.

Jede Erkenntniß setzt unumgänglich Subjekt und Objekt voraus. Daher ist auch das Selbstbewußtseyn nicht schlechthin einfach; sondern zerfällt, eben wie das Bewußtseyn von andern Dingen (d. i. das Anschauungsvermögen), in ein Erkanntes und ein Erkennendes. Hier tritt nun das Erkannte durchaus und ausschließlich als Wille auf. 15

[134] Demnach erkennt das Subjekt sich nur als ein *Wollendes*, nicht aber als ein *Erkennendes*. Denn das vorstellende Ich, das Subjekt des Erkennens, kann, da es, als nothwendiges Korrelat aller Vorstellungen, Bedingung derselben ist, nie selbst Vorstellung oder Objekt werden; sondern von ihm gilt der schöne Ausspruch des heiligen Upanischad: Id videndum non est: omnia videt; et id audiendum non est: omnia audit; sciendum non est: omnia scit; et intelligendum non est: omnia intelligit. Praeter id, videns, et sciens, et audiens, et intelligens ens aliud non est. — Oupnekhat. Vol. I, p. 202. — Daher also giebt es kein *Erkennen des Erkennens*; weil dazu erfordert würde, daß das Subjekt sich vom Erkennen trennte und nun doch das Erkennen erkennte, was unmöglich ist.

Auf den Einwand: „ich erkenne nicht nur, sondern ich weiß doch auch, daß ich erkenne", würde ich antworten: Dein Wissen von deinem Erkennen ist von deinem Erkennen nur im Ausdruck unterschieden. „Ich weiß, daß ich erkenne", sagt nicht mehr, als „Ich erkenne", und dieses, so ohne weitere Bestimmung, sagt nicht mehr, als „Ich." Wenn dein Erkennen und dein Wissen von diesem Erkennen zweierlei sind, so versuche nur ein Mal jedes für sich allein zu haben, jetzt zu erkennen, ohne darum zu wissen, und jetzt wieder bloß vom Erkennen zu wissen, ohne daß dies Wissen zugleich das Erkennen sei. Freilich läßt sich von allem *besonderen* Erkennen abstrahiren und so zu dem Satz „Ich erkenne" gelangen, welches die letzte uns mögliche Abstraktion ist, aber identisch mit dem Satz „für mich sind Objekte" und dieser identisch mit dem „Ich bin Subjekt", welcher nicht mehr enthält als das bloße „Ich."

Nun könnte man aber fragen, woher uns, wenn das Subjekt nicht erkannt wird, seine verschiedenen Erkenntnißkräfte, Sinnlichkeit, Verstand, Vernunft, bekannt seien. — Diese sind uns nicht dadurch bekannt, daß das Erkennen Objekt für uns geworden ist, sonst würden über selbige nicht so viele widersprechende Urtheile vorhanden seyn; vielmehr sind sie erschlossen, oder richtiger: sie sind allgemeine Ausdrücke für die aufgestellten Klassen der Vorstellungen, die man zu jeder Zeit, eben in jenen Erkenntnißkräften, mehr oder weniger bestimmt unterschied. Aber sie sind mit Rücksicht auf das als Bedingung nothwendige Korrelat [135] jener

Vorstellungen, das Subjekt, von ihnen abstrahirt, verhalten sich folglich zu den Klassen der Vorstellungen gerade so, wie das Subjekt überhaupt zum Objekt überhaupt. Wie mit dem Subjekt sofort auch das Objekt gesetzt ist (da sogar das Wort sonst ohne Bedeutung ist) und auf gleiche Weise mit dem Objekt das Subjekt, und also Subjektseyn gerade so viel bedeutet, als ein Objekt haben, und Objektseyn so viel, als vom Subjekt erkannt werden: genau eben so nun ist auch mit einem auf irgend eine Weise bestimmten Objekt sofort auch das Subjekt als auf eben solche Weise erkennend gesetzt. Insofern ist es einerlei, ob ich sage: Die Objekte haben solche und solche ihnen anhängende und eigenthümliche Bestimmungen; oder: das Subjekt erkennt auf solche und solche Weisen: einerlei, ob ich sage: die Objekte sind in solche Klassen zu theilen; oder: dem Subjekt sind solche unterschiedne Erkenntnißkräfte eigen. Auch von dieser Einsicht findet sich die Spur bei jenem wundersamen Gemisch von Tiefsinn und Oberflächlichkeit, dem Aristoteles, wie überhaupt bei ihm schon der Keim zur kritischen Philosophie liegt. De anima III, 8 sagt er: *η ψυχη τα οντα πως εστι παντα* (anima quodammodo est universa, quae sunt); sodann: *ὁ νους εστι ειδος ειδων*, d. h. der Verstand ist die Form der Formen, *και ἡ αισθησις ειδος αισθητων*, und die Sinnlichkeit die Form der Sinnesobjekte. Demnach nun, ob man sagt: Sinnlichkeit und Verstand sind nicht mehr; oder: die Welt hat ein Ende, — ist Eins. Ob man sagt: es giebt keine Begriffe; oder: die Vernunft ist weg und es giebt nur noch Thiere — ist Eins.

Das Verkennen dieses Verhältnisses ist der Anlaß des Streites zwischen Realismus und Idealismus, zuletzt auftretend als Streit des alten Dogmatismus mit den Kantianern, oder der Ontologie und Metaphysik mit der transscendentalen Aesthetik und transscendentalen Logik, welcher auf dem Verkennen jenes Verhältnisses bei Betrachtung der ersten und dritten der von mir aufgestellten Klassen der Vorstellungen beruht; wie der Streit der Realisten und Nominalisten, im Mittelalter, auf dem Verkennen jenes Verhältnisses in Beziehung auf die zweite unsrer Klassen der Vorstellungen.

[136] §. 42.

Subjekt des Wollens.

Das Subjekt des Erkennens kann, laut Obigem, nie erkannt, nie Objekt, Vorstellung, werden. Da wir dennoch nicht nur eine äußere (in der Sinnesanschauung), sondern auch eine innere 5 Selbsterkenntniß haben, jede Erkenntniß aber, ihrem Wesen zufolge, ein Erkanntes und ein Erkennendes voraussetzt; so ist das Erkannte in uns, als solches, nicht das Erkennende, sondern das Wollende, das Subjekt des Wollens, der Wille. Von der Erkenntniß ausgehend kann man sagen „Ich erkenne" sei ein ana- 10 lytischer Satz, dagegen „Ich will" ein synthetischer und zwar a posteriori, nämlich durch Erfahrung, hier durch innere (d. h. allein in der Zeit) gegeben. In sofern wäre also das Subjekt des Wollens für uns ein Objekt. Wenn wir in unser Inneres blicken, finden wir uns immer als w o l l e n d. Jedoch hat das 15 Wollen viele Grade, vom leisesten Wunsche bis zur Leidenschaft, und daß nicht nur alle Affekte, sondern auch alle die Bewegungen unsers Innern, welche man dem weiten Begriffe Gefühl subsumirt, Zustände des Willens sind, habe ich öfter auseinandergesetzt, z. B. in den „Grundproblemen der Ethik" S. 11, und 20 auch sonst.

Die Identität nun aber des Subjekts des Wollens mit dem erkennenden Subjekt, vermöge welcher (und zwar nothwendig) das Wort „Ich" beide einschließt und bezeichnet, ist der Weltknoten und daher unerklärlich. Denn nur die Verhältnisse der 25 Objekte sind uns begreiflich: unter diesen aber können zwei nur insofern Eins seyn, als sie Theile eines Ganzen sind. Hier hingegen, wo vom Subjekt die Rede ist, gelten die Regeln für das Erkennen der Objekte nicht mehr, und eine wirkliche Identität des Erkennenden mit dem als wollend Erkannten, also des Sub- 30 jekts mit dem Objekte, ist u n m i t t e l b a r g e g e b e n. Wer aber das Unerklärliche dieser Identität sich recht vergegenwärtigt, wird sie mit mir das Wunder κατ᾽ ἐξοχήν nennen.

Wie nun das subjektive Korrelat der ersten Klasse der Vorstellungen der Verstand ist, das der zweiten die Vernunft, das 35 der dritten die reine Sinnlichkeit; so finden wir als das dieser vierten den innern Sinn, oder überhaupt das Selbstbewußtseyn.

[137] §. 43.

Das Wollen. Gesetz der Motivation.

Eben weil das Subjekt des Wollens dem Selbstbewußtseyn unmittelbar gegeben ist, läßt sich nicht weiter definiren, oder beschreiben, was Wollen sei: vielmehr ist es die unmittelbarste aller unserer Erkenntnisse, ja die, deren Unmittelbarkeit auf alle übrigen, 5 als welche sehr mittelbar sind, zuletzt Licht werfen muß.

Bei jedem wahrgenommenen Entschluß sowohl Anderer, als unsrer selbst, halten wir uns berechtigt, zu fragen Warum? d. h. wir setzen als nothwendig voraus, es sei ihm etwas vorhergegangen, daraus er erfolgt ist, und welches wir den Grund, genauer, 10 das Motiv der jetzt erfolgenden Handlung nennen. Ohne ein solches ist dieselbe uns so undenkbar, wie die Bewegung eines leblosen Körpers ohne Stoß, oder Zug. Demnach gehört das Motiv zu den Ursachen und ist auch bereits unter diesen als die dritte Form der Kausalität, §. 20, aufgezählt und charakterisirt 15 worden. Allein die ganze Kausalität ist nur die Gestalt des Satzes vom Grunde in der ersten Klasse der Objekte, also in der in äußerer Anschauung gegebenen Körperwelt. Dort ist sie das Band der Veränderungen unter einander, indem die Ursache die von außen hinzutretende Bedingung jedes Vorgangs ist. Das 20 Innere solcher Vorgänge hingegen bleibt uns dort ein Geheimniß: denn wir stehn daselbst immer draußen. Da sehn wir wohl diese Ursache jene Wirkung mit Nothwendigkeit hervorbringen: aber wie sie eigentlich Das könne, was nämlich dabei im Innern vorgehe, erfahren wir nicht. So sehn wir die mechanischen, phy- 25 sikalischen, chemischen Wirkungen, und auch die der Reize, auf ihre respektiven Ursachen jedes Mal erfolgen; ohne deswegen jemals den Vorgang durch und durch zu verstehn; sondern die Hauptsache dabei bleibt uns ein Mysterium: wir schreiben sie alsdann den Eigenschaften der Körper, den Naturkräften, auch der 30 Lebenskraft, zu, welches jedoch lauter qualitates occultae sind. Nicht besser nun würde es mit unserm Verständniß der Bewegungen und Handlungen der Thiere und Menschen stehn, und wir würden auch diese auf unerklärliche Weise durch ihre Ursachen (Motive) hervorgerufen sehn; wenn uns nicht hier die Einsicht 35 in das Innere des Vorgangs eröffnet wäre: wir wissen nämlich,

[138] aus der an uns selbst gemachten innern Erfahrung, daß dasselbe ein Willensakt ist, welcher durch das Motiv, das in einer bloßen Vorstellung besteht, hervorgerufen wird. Die Einwirkung des Motivs also wird von uns nicht bloß, wie die aller andern Ursachen, von außen und daher nur mittelbar, sondern zugleich von innen, ganz unmittelbar und daher ihrer ganzen Wirkungsart nach, erkannt. Hier stehn wir gleichsam hinter den Koulissen und erfahren das Geheimniß, wie, dem innersten Wesen nach, die Ursach die Wirkung herbeiführt: denn hier erkennen wir auf einem ganz andern Wege, daher in ganz andrer Art. Hieraus ergiebt sich der wichtige Satz: *die Motivation ist die Kausalität von innen gesehn.* Diese stellt sich demnach hier in ganz anderer Weise, in einem ganz andern Medio, für eine ganz andere Art des Erkennens dar: daher nun ist sie als eine besondere und eigenthümliche Gestalt unseres Satzes aufzuführen, welcher sonach hier auftritt als *Satz vom zureichenden Grunde des Handelns*, principium rationis sufficientis agendi, kürzer, *Gesetz der Motivation.*

Zu anderweitiger Orientirung, in Bezug auf meine Philosophie überhaupt, füge ich hier hinzu, daß, wie das Gesetz der Motivation sich zu dem oben, §. 20, aufgestellten Gesetz der Kausalität verhält; so diese vierte Klasse von Objekten für das Subjekt, also der in uns selbst wahrgenommene Wille, zur ersten Klasse. Diese Einsicht ist der Grundstein meiner ganzen Metaphysik.

Ueber die Art und die Nothwendigkeit der Wirkung der Motive, das Bedingtseyn derselben durch den empirischen, individuellen Charakter, wie auch durch die Erkenntnißfähigkeit der Individuen u. s. w. verweise ich auf meine Preisschrift über die Freiheit des Willens, woselbst dies Alles ausführlich abgehandelt ist.

§. 44.

Einfluß des Willens auf das Erkennen.

Nicht auf eigentlicher Kausalität, sondern auf der §. 42 erörterten Identität des erkennenden mit dem wollenden Subjekt beruht der Einfluß den der Wille auf das Erkennen ausübt, indem er es nöthigt, Vorstellungen, die demselben ein Mal gegen-

[139]wärtig gewesen, zu wiederholen, überhaupt die Aufmerksamkeit auf dieses oder jenes zu richten und eine beliebige Gedankenreihe hervorzurufen. Auch hierin wird er bestimmt durch das Gesetz der Motivation, welchem gemäß er auch der heimliche Lenker der sogenannten Ideenassociation ist, der ich im 2. Bande der Welt als W. und V. ein eigenes Kapitel (das 14.) gewidmet habe, und welche selbst nichts Anderes ist, als die Anwendung des Satzes vom Grunde, in seinen vier Gestalten, auf den subjektiven Gedankenlauf, also auf die Gegenwart der Vorstellungen im Bewußtseyn. Der Wille des Individuums aber ist es, der das ganze Getriebe in Thätigkeit versetzt, indem er dem Interesse, d. h. den individuellen Zwecken der Person gemäß, den Intellekt antreibt, zu seinen gegenwärtigen Vorstellungen, die mit ihnen logisch, oder analogisch, oder durch räumliche, oder zeitliche Nachbarschaft verschwisterten herbeizuschaffen. Die Thätigkeit des Willens hiebei ist jedoch so unmittelbar, daß sie meistens nicht ins deutliche Bewußtseyn fällt; und so schnell, daß wir uns bisweilen nicht ein Mal des Anlasses zu einer also hervorgerufenen Vorstellung bewußt werden, wo es uns dann scheint, als sei Etwas ohne allen Zusammenhang mit einem Andern in unser Bewußtseyn gekommen: daß aber dies nicht geschehen könne, ist eben, wie oben gesagt, die Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde, und hat in dem erwähnten Kapitel seine nähere Erörterung gefunden. Jedes unsrer Phantasie sich plötzlich darstellende Bild, auch jedes Urtheil, das nicht auf seinen vorher gegenwärtig gewesenen Grund folgt, muß durch einen Willensakt hervorgerufen seyn, der ein Motiv hat, obwohl das Motiv, weil es geringfügig, und der Willensakt, weil seine Erfüllung so leicht ist, daß sie mit ihm zugleich da ist, oft nicht wahrgenommen werden.

§. 45.

Gedächtniß.

Die Eigenthümlichkeit des erkennenden Subjekts, daß es in Vergegenwärtigung von Vorstellungen dem Willen desto leichter gehorcht, je öfter solche Vorstellungen ihm schon gegenwärtig gewesen sind, d. h. seine Uebungsfähigkeit, ist das Gedächtniß. Der gewöhnlichen Darstellung desselben, als eines Behält-

[140]nisses, in welchem wir einen Vorrath fertiger Vorstellungen aufbewahrten, die wir folglich immer hätten, nur ohne uns derselben immer bewußt zu seyn, — kann ich nicht beistimmen. Die willkührliche Wiederholung gegenwärtig gewesener Vorstellungen
5 wird durch Uebung so leicht, daß, sobald ein Glied einer Reihe von Vorstellungen uns gegenwärtig geworden ist, wir alsbald die übrigen, selbst oft scheinbar gegen unsern Willen, hinzurufen. Will man von dieser Eigenthümlichkeit unseres Vorstellungsvermögens ein Bild (wie Plato eines giebt, indem er das Gedächt-
10 niß mit einer weichen Masse vergleicht, welche Eindrücke annimmt und bewahrt), so scheint mir das richtigste das eines Tuchs, welches die Falten, in die es oft gelegt ist, nachher gleichsam von selbst wieder schlägt. Wie der Leib dem Willen durch Uebung gehorchen lernt, eben so das Vorstellungsvermögen. Keineswegs
15 ist, wie die gewöhnliche Darstellung es annimmt, eine Erinnerung immer die selbe Vorstellung, die gleichsam aus ihrem Behältniß wieder hervorgeholt wird, sondern jedesmal entsteht wirklich eine neue, nur mit besondrer Leichtigkeit durch die Uebung: daher kommt es, daß Phantasmen, welche wir im Gedächtniß aufzu-
20 bewahren glauben, eigentlich aber nur durch öftere Wiederholung üben, unvermerkt sich ändern, was wir inne werden, wenn wir einen alten bekannten Gegenstand nach langer Zeit wiedersehn und er dem Bilde, das wir von ihm mitbringen, nicht vollkommen entspricht. Dies könnte nicht seyn, wenn wir ganz fertige Vor-
25 stellungen aufbewahrten. Eben daher kommt es, daß alle erworbenen Kenntnisse, wenn wir sie nicht üben, allmälig aus unserm Gedächtniß verschwinden; weil sie eben nur aus der Gewohnheit und dem Griffe kommende Uebungsstücke sind: so z. B. vergessen die meisten Gelehrten ihr Griechisch, und die heimgekehrten Künstler
30 ihr Italiänisch. Ebenfalls erklärt sich daraus, daß, wenn wir einen Namen, einen Vers oder dergleichen ehemals wohl gewußt, aber in vielen Jahren nicht gedacht haben, wir ihn mit Mühe zurückbringen, aber, wenn dieses gelungen ist, ihn abermals auf einige Jahre zur Disposition haben; weil jetzt die Uebung er-
35 neuert ist. Daher soll wer mehrere Sprachen versteht in jeder derselben von Zeit zu Zeit etwas lesen; wodurch er seinen Besitz sich erhält.

Hieraus erklärt sich auch, warum die Umgebungen und Be-

gebenheiten unsrer Kindheit sich so tief dem Gedächtniß einprägen; weil wir nämlich als Kinder nur wenige und hauptsächlich anschauliche Vorstellungen haben und wir diese daher, um beschäftigt zu seyn, unablässig wiederholen. Bei Menschen, die zum Selbstdenken wenig Fähigkeit haben, ist dieses ihr ganzes Leben hindurch (und 5 zwar nicht nur mit anschaulichen Vorstellungen, sondern auch mit Begriffen und Worten) der Fall, daher solche bisweilen, wenn nämlich nicht Stumpfheit und Geistesträgheit es verhindert, ein sehr gutes Gedächtniß haben. Dagegen hat das Genie bisweilen kein vorzügliches Gedächtniß, wie Rousseau Dies von sich selbst 10 angiebt: es wäre daraus zu erklären, daß dem Genie die große Menge neuer Gedanken und Kombinationen zu vielen Wiederho-[141]lungen keine Zeit läßt; wiewohl dasselbe sich wohl nicht leicht mit einem ganz schlechten Gedächtniß findet, weil die größere Energie und Beweglichkeit der gesammten Denkkraft hier die an- 15 haltende Uebung ersetzt. Auch wollen wir nicht vergessen, daß die Mnemosyne die Mutter der Musen ist. Man kann demnach sagen: das Gedächtniß steht unter zwei einander antagonistischen Einflüssen: dem der Energie des Vorstellungsvermögens einerseits und dem der Menge der dieses beschäftigenden Vorstellungen 20 andrerseits. Je kleiner der erste Faktor, desto kleiner muß auch der andere seyn, um ein gutes Gedächtniß zu liefern; und je größer der zweite, desto größer muß der andere seyn. Hieraus erklärt sich auch, warum Menschen, die unablässig Romane lesen, dadurch ihr Gedächtniß verlieren; weil nämlich auch bei ihnen, eben wie beim 25 Genie, die Menge von Vorstellungen, die hier aber nicht eigne Gedanken und Kombinationen, sondern fremde, rasch vorüberziehende Zusammenstellungen sind, zur Wiederholung und Uebung keine Zeit noch Geduld läßt: und was beim Genie die Uebung kompensirt geht ihnen ab. Uebrigens unterliegt die ganze Sache 30 noch der Korrektion, daß Jeder das meiste Gedächtniß hat für Das, was ihn interessirt, das wenigste für das Uebrige. Daher vergißt mancher große Geist die kleinen Angelegenheiten und Vorfälle des täglichen Lebens, imgleichen die ihm bekannt gewordenen unbedeutenden Menschen, unglaublich schnell; während beschränkte Köpfe 35 das Alles trefflich behalten: nichtsdestoweniger wird Jener für die ihm wichtigen Dinge und für das an sich selbst Bedeutende ein gutes, wohl gar ein stupendes Gedächtniß haben.

Ueberhaupt aber ist leicht einzusehen, daß wir am besten solche Reihen von Vorstellungen behalten, welche unter sich am Bande einer oder mehrerer der angegebenen Arten von Gründen und Folgen zusammenhängen; schwerer aber die, welche nicht 5 unter sich, sondern nur mit unserm Willen nach dem Gesetze der Motivation verknüpft, d. h. willkührlich zusammengestellt sind. Bei jenen nämlich ist in dem uns a priori bewußten Formalen die Hälfte der Mühe uns erlassen: Dieses, wie überhaupt alle Kenntniß a priori, hat auch wohl Plato's Lehre, daß alles Lernen 10 nur ein Erinnern sei, veranlaßt. —

Man suche Das, was man dem Gedächtniß einverleiben will, so viel als möglich, auf ein anschauliches Bild zurückzuführen, sei es nun unmittelbar, oder als Beispiel der Sache, oder als bloßes Gleichniß, Analogon, oder wie noch sonst; weil alles Anschauliche 15 viel fester haftet, als das bloß in abstracto Gedachte, oder gar nur Worte. Darum behalten wir so sehr viel besser was wir erlebt, als was wir gelesen haben.

[142] # Achtes Kapitel.

Allgemeine Bemerkungen und Resultate.

---

§. 46.

Die systematische Ordnung.

Die Reihenfolge, in welcher ich die verschiedenen Gestaltungen unseres Satzes aufgestellt habe, ist nicht die systematische, sondern bloß der Deutlichkeit wegen gewählt, um das Bekanntere und Das, welches das Uebrige am wenigsten voraussetzt, voranzuschicken; gemäß der Regel des Aristoteles: *και μαθησεως ουκ απο του πρωτου, και της του πραγματος αρχης ενιοτε αρκτεον, αλλ᾽ ὁθεν ῥαστ᾽ αν μαθοι.* (et doctrina non a primo, ac rei principio aliquando inchoanda est, sed unde quis facilius discat.) Metaph. IV, 1. Die systematische Ordnung, in der die Klassen der Gründe folgen müßten, ist aber diese. Zuerst müßte der Satz vom Seynsgrund angeführt werden und zwar von diesem wieder zuerst seine Anwendung auf die Zeit, als welche das einfache, nur das Wesentliche enthaltende Schema aller übrigen Gestaltungen des Satzes vom zureichenden Grunde, ja, der Urtypus aller Endlichkeit ist. Dann müßte, nach Aufstellung des Seynsgrundes auch im Raum, das Gesetz der Kausalität, diesem das der Motivation folgen und der Satz vom zureichenden Grunde des Erkennens zuletzt aufgestellt werden; da die andern auf unmittelbare Vorstellungen, dieser aber auf Vorstellungen aus Vorstellungen geht.

[143] Die hier ausgesprochene Wahrheit, daß die Zeit das einfache, nur das Wesentliche enthaltende Schema aller Gestaltungen des Satzes vom Grunde ist, erklärt uns die absolut vollkommene Klarheit und Genauigkeit der Arithmetik, worin keine andere
5 Wissenschaft ihr gleichkommen kann. Alle Wissenschaften nämlich beruhen auf dem Satze vom Grunde, indem sie durchweg Verknüpfungen von Gründen und Folgen sind. Die Zahlenreihe nun aber ist die einfache und alleinige Reihe der Seynsgründe und Folgen in der Zeit: wegen dieser vollkommenen Einfachheit,
10 indem nichts ihr zur Seite liegen bleibt, noch irgendwo unbestimmte Beziehungen sind, läßt sie an Genauigkeit, Apodikticität und Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig. Hierin stehn alle andern Wissenschaften ihr nach; sogar die Geometrie: weil aus den drei Dimensionen des Raums so viele Beziehungen hervor-
15 gehn, daß die Uebersicht derselben sowohl der reinen, wie der empirischen Anschauung zu schwer fällt; daher die komplicirteren Aufgaben der Geometrie nur durch Rechnung gelöst werden, die Geometrie also eilt, sich in Arithmetik aufzulösen. Daß die übrigen Wissenschaften mancherlei verdunkelnde Elemente enthal-
20 ten, brauche ich nicht darzuthun.

§. 47.

Zeitverhältniß zwischen Grund und Folge.

Nach den Gesetzen der Kausalität und der Motivation muß der Grund der Folge, der Zeit nach, vorhergehn. Dies ist durchaus
25 wesentlich, wie ich ausführlich dargethan habe im 2. Bande meines Hauptwerks, Kap. 4, S. 41, 42 der 2. Aufl. (3. Aufl. S. 44 fg.); worauf ich hier verweise, um mich nicht zu wiederholen. Danach wird man sich nicht irre machen lassen durch Beispiele, wie Kant (Krit. d. rein. Vern., 1. Aufl., S. 202; 5. Aufl., S. 248) eines anführt,
30 nämlich daß die Ursache der Stubenwärme, der Ofen, mit dieser seiner Wirkung zugleich sei, — sobald man nur bedenkt, daß nicht ein Ding Ursach des andern, sondern ein Zustand Ursach des andern ist. Der Zustand des Ofens, daß er eine höhere Temperatur, als das ihn umgebende Medium hat, muß der Mittheilung
35 des Ueberschusses seiner Wärme an dieses vorhergehn; und da nun jede erwärmte Luftschicht einer hinzuströmenden käl-[144]teren

Platz macht, erneuert sich der erste Zustand, die Ursach, und folglich auch der zweite, die Wirkung, so lange, als Ofen und Stube nicht dieselbe Temperatur haben. Es ist hier also nicht eine dauernde Ursach, Ofen, und eine dauernde Wirkung, Stubenwärme, die zugleich wären, sondern eine Kette von Veränderungen, nämlich 5 eine stete Erneuerung zweier Zustände, deren einer Wirkung des andern ist. Wohl aber ist aus diesem Beispiel zu ersehn, welchen unklaren Begriff von der Kausalität sogar noch Kant hatte.

Hingegen der Satz vom zureichenden Grunde des Erkennens bringt kein Zeitverhältniß mit sich, sondern allein ein Verhältniß 10 für die Vernunft: also sind vor und nach hier ohne Bedeutung.

Beim Satz vom Grunde des Seyns ist, sofern er in der Geometrie gilt, ebenfalls kein Zeitverhältniß, sondern allein ein räumliches, von dem sich sagen ließe alles wäre zugleich, wenn nicht das Zugleich hier, sowohl als das Nacheinander, ohne Be- 15 deutung wäre. In der Arithmetik dagegen ist der Seynsgrund nichts anderes, als eben das Zeitverhältniß selbst.

§. 48.

Reciprokation der Gründe.

Der Satz vom zureichenden Grunde kann in jeder seiner 20 Bedeutungen ein hypothetisches Urtheil begründen, wie denn auch jedes hypothetische Urtheil zuletzt auf ihm beruht, und immer bleiben dabei die Gesetze der hypothetischen Schlüsse gültig, nämlich: vom Daseyn des Grundes auf das Daseyn der Folge, und vom Nichtseyn der Folge auf das Nichtseyn des Grundes, ist der 25 Schluß richtig: aber vom Nichtseyn des Grundes auf das Nichtseyn der Folge, und vom Daseyn der Folge auf das Daseyn des Grundes ist der Schluß unrichtig. Nun ist es merkwürdig, daß dennoch in der Geometrie fast überall auch vom Daseyn der Folge auf das Daseyn des Grundes und vom Nichtseyn des Grundes 30 auf das Nichtseyn der Folge geschlossen werden kann. Dies kommt daher, daß, wie §. 37 gezeigt ist, jede Linie die Lage der andern bestimmt und es dabei einerlei ist von welcher man anfangen, d. h. welche man als Grund und welche [145] als Folge betrachten will. Man kann hievon sich überzeugen, indem man sämmtliche geo- 35 metrische Lehrsätze durchgeht. Nur da, wo nicht bloß von Figur,

d. h. von Lage der Linien, sondern von Flächeninhalt, abgesehn von der Figur, die Rede ist, kann man meistens nicht vom Daseyn der Folge auf das Daseyn des Grundes schließen, oder vielmehr die Sätze reciprociren und das Bedingte zur Bedingung
5 machen. Ein Beispiel hievon giebt der Satz: Wenn Dreiecke gleiche Grundlinien und gleiche Höhen haben, sind sie an Flächeninhalt gleich. Er läßt sich nicht also umkehren: Wenn Dreiecke gleichen Flächeninhalt haben, sind auch ihre Grundlinien und Höhen gleich. Denn die Höhen können sich auch umgekehrt wie
10 die Grundlinien verhalten.

Daß das Gesetz der Kausalität keine Reciprokation zulasse, indem die Wirkung nie die Ursach ihrer Ursache seyn könne, und daher der Begriff der Wechselwirkung, seinem eigentlichen Sinne nach, nicht zulässig sei, ist schon oben §. 20 zur Sprache ge-
15 kommen. — Eine Reciprokation nach dem Satz vom Grunde des Erkennens könnte nur bei Wechselbegriffen Statt finden; indem nur die Sphären dieser sich gegenseitig decken. Außerdem giebt sie den circulus vitiosus.

§. 49.

20 ## Die Nothwendigkeit.

Der Satz vom zureichenden Grunde, in allen seinen Gestalten, ist das alleinige Princip und der alleinige Träger aller und jeder Nothwendigkeit. Denn *Nothwendigkeit* hat keinen andern wahren und deutlichen Sinn, als den der Unausbleiblichkeit der
25 Folge, wenn der Grund gesetzt ist. Demnach ist jede Nothwendigkeit *bedingt*; absolute, d. h. unbedingte, Nothwendigkeit also eine contradictio in adjecto. Denn *Nothwendig-seyn* kann nie etwas Anderes besagen, als aus einem gegebenen Grunde folgen. Will man es hingegen definiren „was nicht nichtseyn kann"; so
30 giebt man eine bloße Worterklärung und flüchtet sich, um die Sacherklärung zu vermeiden, hinter einen höchst abstrakten Begriff; von wo man jedoch sogleich herauszutreiben ist durch die Frage, wie es denn möglich, oder nur denkbar, sei, daß irgend etwas nicht nichtseyn könne; da ja doch alles Daseyn bloß em-[146]pirisch ge-
35 geben ist? Da ergiebt sich denn, daß es nur insofern möglich sei, als irgend ein *Grund* gesetzt oder vorhanden ist, aus dem es

folgt. Nothwendigseyn und Aus einem gegebenen Grunde folgen sind mithin Wechselbegriffe, welche als solche überall einer an die Stelle des andern gesetzt werden können. Der bei den Philosophastern beliebte Begriff vom „absolut nothwendigen Wesen“ enthält also einen Widerspruch: durch das Prädikat „absolut“ 5 (d. h. „von nichts Anderm abhängig“) hebt er die Bestimmung auf, durch welche allein das „Nothwendige“ denkbar ist und einen Sinn hat. Wir haben daran wieder ein Beispiel vom Mißbrauch abstrakter Begriffe zum Behuf metaphysischer Erschleichung, wie ich ähnlich nachgewiesen habe am Begriff 10 „Immaterielle Substanz“, „Grund schlechthin“, „Ursache überhaupt“ u. s. w.*) Ich kann es nicht genug wiederholen, daß alle abstrakte Begriffe durch die Anschauung zu kontroliren sind.

Demnach giebt es, den vier Gestalten des Satzes vom Grunde 15 gemäß, eine vierfache Nothwendigkeit. 1) Die logische, nach dem Satz vom Erkenntnißgrunde, vermöge welcher, wenn man die Prämissen hat gelten lassen, die Konklusion unweigerlich zuzugeben ist. 2) Die physische, nach dem Gesetz der Kausalität, vermöge welcher, sobald die Ursache eingetreten ist, die Wirkung nicht aus- 20 bleiben kann. 3) Die mathematische, nach dem Satz vom Grunde des Seyns, vermöge welcher jedes von einem wahren geometrischen Lehrsatze ausgesagte Verhältniß so ist, wie er es besagt, und jede richtige Rechnung unwiderleglich bleibt. 4) Die moralische, vermöge welcher jeder Mensch, auch jedes Thier, nach eingetretenem 25 Motiv, die Handlung vollziehn muß, welche seinem angeborenen und unveränderlichen Charakter allein gemäß ist und demnach jetzt so unausbleiblich, wie jede andere Wirkung einer Ursach, erfolgt; wenn sie gleich nicht so leicht, wie jede andere, vorherzusagen ist, wegen der Schwierigkeit der Ergründung und vollständigen Kennt- 30 niß des individuellen empirischen Charakters und der ihm beigegebenen Erkenntnißsphäre; als welche zu erforschen ein ander Ding ist, als die Eigenschaften eines Mittelsalzes kennen zu lernen und danach seine Reaktion vorherzusagen. Ich darf nicht müde

*) Vergl. über „immaterielle Substanz“ die Welt als Wille und Vorstellung, I, 551 fg. der 2. Aufl. (I, 582 fg. der 3. Aufl.), und über „Grund schlechthin“ den § 52 des vorliegenden Werkes. (Zusatz Frauenstädts.)

werden, dies zu wiederholen, wegen der Ignoranten und Dummköpfe, welche die einhellige Belehrung so vieler großen Geister für nichts achtend, noch immer, zu Gunsten ihrer Rockenphilosophie, das Gegentheil zu behaupten dreist genug sind. Bin ich 5 doch kein Philosophieprofessor, der nöthig hätte, vor dem Unverstande des andern Bücklinge zu machen.

§. 50.

Reihen der Gründe und Folgen.

Nach dem Gesetz der Kausalität ist die Bedingung immer 10 wieder bedingt und zwar auf gleiche Art: daher entsteht a parte ante eine series in infinitum. Eben so ist es mit dem Seyns-[147]grund im Raum: jeder relative Raum ist eine Figur, hat Gränzen, die ihn mit einem andern in Verbindung setzen und wieder die Figur dieses andern bedingen, und so nach allen Dimen-15 sionen, in infinitum. Betrachtet man aber eine einzelne Figur in sich, so hat die Reihe der Seynsgründe ein Ende; weil man von einem gegebenen Verhältniß anhub: wie auch die Reihe der Ursachen ein Ende hat, wenn man bei irgend einer Ursach beliebig stehn bleibt. In der Zeit hat die Reihe der Seynsgründe so-20 wohl a parte ante, wie parte post eine unendliche Ausdehnung, indem jeder Augenblick durch einen früheren bedingt ist und den folgenden nothwendig herbeiführt, die Zeit also weder Anfang noch Ende haben kann. Die Reihe der Erkenntnißgründe dagegen, d. h. eine Reihe von Urtheilen, deren jedes dem andern 25 logische Wahrheit ertheilt, endigt immer irgendwo, nämlich entweder in einer empirischen, oder transscendentalen, oder metalogischen Wahrheit. Ist das erstere, also eine empirische Wahrheit der Grund des obersten Satzes, darauf man geführt worden, und man fährt fort zu fragen Warum; so ist was man jetzt 30 verlangt kein Erkenntnißgrund mehr, sondern eine Ursach: d. h. die Reihe der Gründe des Erkennens geht über in die Reihe der Gründe des Werdens. Macht man nun aber es ein Mal umgekehrt, läßt nämlich die Reihe der Gründe des Werdens, damit sie ein Ende finden könne, übergehn in die Reihe der Gründe 35 des Erkennens; so ist Dies nie durch die Natur der Sache herbeigeführt, sondern durch specielle Absicht, also ein Kniff, und

zwar ist es das unter dem Namen des ontologischen Beweises bekannte Sophisma. Nämlich nachdem man, durch den kosmologischen Beweis, zu einer Ursache gelangt ist, bei welcher man stehn zu bleiben Belieben trägt, um sie zur ersten zu machen, das Gesetz der Kausalität jedoch sich nicht so zur Ruhe bringen 5 läßt, sondern fortfahren will, Warum zu fragen; so schafft man es heimlich bei Seite und schiebt ihm den ihm von Weitem ähnlich sehenden Satz vom Erkenntnißgrunde unter, giebt also, statt der hier verlangten Ursach, einen Erkenntnißgrund, der aus dem zu beweisenden, seiner Realität nach also noch problematischen, 10 Begriff selbst geschöpft wird und der nun, weil er doch ein Grund ist, als Ursache figuriren muß. Natürlich hat man jenen Begriff schon zum voraus darauf eingerichtet, indem man die Realität, [148] allenfalls, des Anstandes halber, noch in ein Paar Hüllen gewickelt, hineinlegte und sich also die nunmehrige, freudige Ueber- 15 raschung, sie darin zu finden, vorbereitete, — wie wir Dies schon oben, §. 7, näher beleuchtet haben. — Beruht hingegen eine Kette von Urtheilen zuletzt auf einem Satz von transscendentaler, oder metalogischer Wahrheit, und man fährt fort zu fragen Warum; so giebt es darauf keine Antwort, weil die Frage keinen Sinn hat, 20 nämlich nicht weiß, was für einen Grund sie fordert. Denn der Satz vom Grunde ist das Princip aller Erklärung: eine Sache erklären heißt ihren gegebenen Bestand, oder Zusammenhang, zurückführen auf irgend eine Gestaltung des Satzes vom Grund, der gemäß er seyn muß, wie er ist. Diesem gemäß ist 25 der Satz vom Grund selbst, d. h. der Zusammenhang, den er, in irgend einer Gestalt, ausdrückt, nicht weiter erklärbar; weil es kein Princip giebt, das Princip aller Erklärung zu erklären, — oder wie das Auge Alles sieht, nur sich selbst nicht. — Von den Motiven giebt es zwar Reihen, indem der Entschluß zur Erreichung 30 eines Zwecks, Motiv wird des Entschlusses zu einer ganzen Reihe von Mitteln: doch endigt diese Reihe immer a parte priori in einer Vorstellung aus den zwei ersten Klassen, woselbst das Motiv liegt, welches ursprünglich vermochte, diesen individuellen Willen in Bewegung zu setzen. Daß es nun Dieses konnte, ist ein 35 Datum zur Erkenntniß des hier gegebenen empirischen Charakters: warum dieser aber dadurch bewegt werde, kann nicht beantwortet werden, weil der intelligible Charakter außer der Zeit liegt und

nie Objekt wird. Die Reihe der Motive als solcher findet also in einem solchen letzten Motiv ihr Ende und geht, jenachdem ihr letztes Glied ein reales Objekt, oder ein bloßer Begriff war, über in die Reihe der Ursachen, oder in die der Erkenntnißgründe.

5 §. 51.

Jede Wissenschaft hat eine der Gestaltungen des Satzes vom Grunde vor den andern zum Leitfaden.

Weil die Frage Warum immer einen zureichenden Grund will und die Verbindung der Erkenntnisse nach dem Satz vom zurei-
10 chenden Grunde die Wissenschaft vom bloßen Aggregat von Erkenntnissen unterscheidet, ist §. 4 gesagt worden, daß das Warum die Mutter der Wissenschaften sei. Auch findet sich, daß in jeder derselben Eine der Gestaltungen unsres Satzes, vor den übrigen, der Leitfaden ist; obgleich in derselben auch die andern, nur mehr unter-
15 geordnet, Anwendung finden. So ist in der reinen Mathematik der Seynsgrund Hauptleitfaden (obgleich die Darstellung in den Beweisen nur am Erkenntnißgrunde fortschreitet); in der angewandten tritt zugleich das Gesetz der Kausalität [149] auf; und dieses gewinnt ganz die Oberherrschaft in der Physik, Chemie,
20 Geologie u. a. m. Der Satz vom Grunde des Erkennens findet durchaus in allen Wissenschaften starke Anwendung, da in allen das Besondre aus dem Allgemeinen erkannt wird. Hauptleitfaden und fast allein herrschend aber ist er in der Botanik, Zoologie, Mineralogie und andern klassifizirenden Wissenschaften. Das Gesetz
25 der Motivation ist, wenn man alle Motive und Maximen, welche sie auch seien, als Gegebenes betrachtet, aus dem man das Handeln erklärt, Hauptleitfaden der Geschichte, Politik, pragmatischen Psychologie u. a. — wenn man aber die Motive und Maximen selbst, ihrem Werth und Ursprung nach, zum Gegenstand der Untersuchung
30 macht, Leitfaden der Ethik. Im 2. Bande meines Hauptwerks findet man, Kap. 12, S. 126 der 2. Aufl. (3. Aufl. S. 139), die oberste Eintheilung der Wissenschaften nach diesem Princip ausgeführt.

§. 52.

35 ## Zwei Hauptresultate.

Ich habe mich bestrebt, in dieser Abhandlung zu zeigen, daß der Satz vom zureichenden Grund ein gemeinschaftlicher Ausdruck

sei für vier ganz verschiedene Verhältnisse, deren jedes auf einem besonderen und (da der Satz vom zureichenden Grund ein synthetischer a priori ist) a priori gegebenen Gesetze beruht, von welchen vier, nach dem Grundsatz der *Specifikation* gefundenen, Gesetzen, nach dem Grundsatz der *Homogeneität* angenommen werden muß, daß, so wie sie in einem gemeinschaftlichen Ausdruck zusammentreffen, sie auch aus einer und derselben Urbeschaffenheit unsers ganzen Erkenntnißvermögens, als ihrer gemeinschaftlichen Wurzel, entspringen, welche demnach anzusehen wäre als der innerste Keim aller Dependenz, Relativität, Instabilität und Endlichkeit der Objekte unseres in Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft, Subjekt und Objekt befangenen Bewußtseyns, oder derjenigen Welt, welche der hohe Plato wiederholentlich als das *αει γιγνομενον μεν και απολλυμενον, οντως δε ουδεποτε ον*, deren Erkenntniß nur eine *δοξα μετ᾽ αισθησεως αλογου* wäre, herabsetzt, und welche das Christenthum, mit richtigem Sinn, nach derjenigen Gestaltung unseres Satzes, welche ich §. 46 als sein [150] einfachstes Schema und den Urtypus aller Endlichkeit bezeichnet habe, die *Zeitlichkeit* nennt. Der allgemeine Sinn des Satzes vom Grunde überhaupt läuft darauf zurück, daß immer und überall Jegliches nur *vermöge eines Andern* ist. Nun ist aber der Satz vom Grunde in allen seinen Gestalten a priori, wurzelt also in unserm Intellekt: daher darf er nicht auf das Ganze aller daseyenden Dinge, die Welt, mit Einschluß dieses Intellekts, in welchem sie dasteht, angewandt werden. Denn eine solche, vermöge apriorischer Formen sich darstellende Welt ist eben deshalb bloße Erscheinung: was daher nur in Folge eben dieser Formen von ihr gilt, findet keine Anwendung auf sie selbst, d. h. auf das in ihr sich darstellende Ding an sich. Daher kann man nicht sagen: „Die Welt und alle Dinge in ihr existiren vermöge eines Andern"; — welcher Satz eben der kosmologische Beweis ist.

Ist mir die Ableitung des so eben ausgesprochenen Resultats durch gegenwärtige Abhandlung gelungen; so wäre, dächte ich, an jeden Philosophen, der, bei seinen Spekulationen, auf den Satz vom zureichenden Grunde einen Schluß baut, oder überhaupt nur von einem Grunde spricht, die Forderung zu machen, daß er bestimme welche Art von Grund er meine. Man könnte glauben, daß, so oft von einem Grunde die Rede ist, Jenes sich von selbst

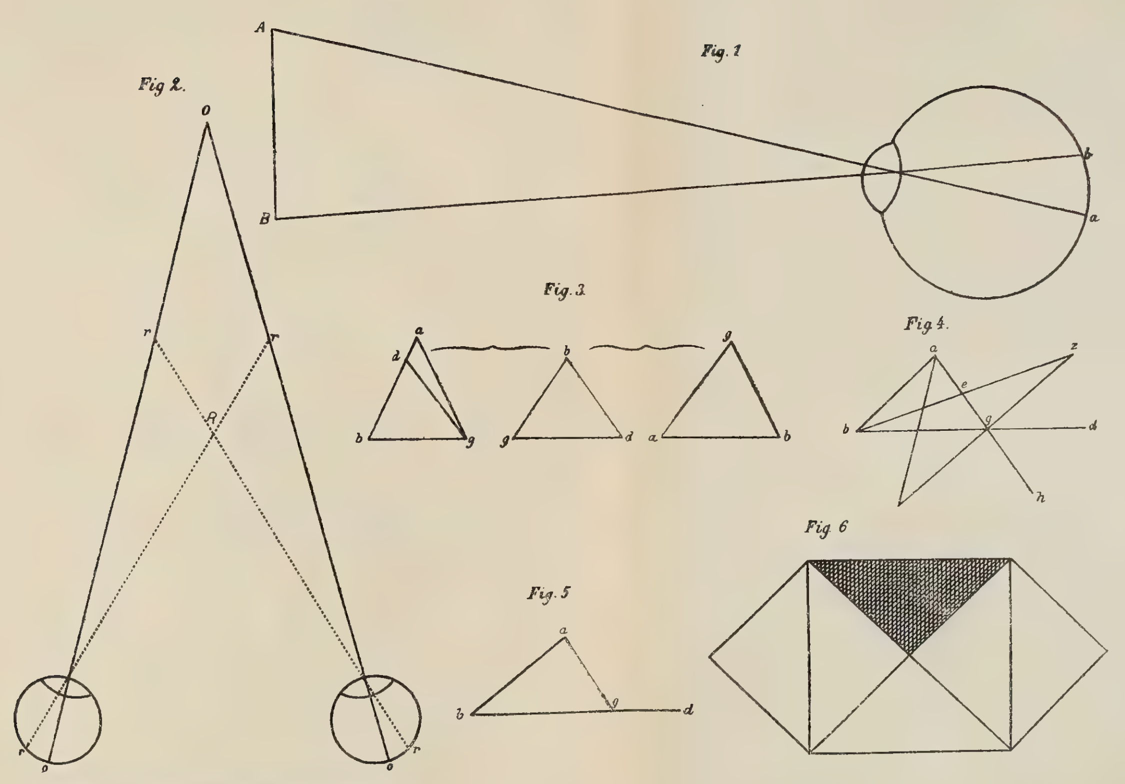
ergebe und keine Verwechselung möglich sei. Allein es finden sich nur gar zu viele Beispiele, theils daß die Ausdrücke Grund und Ursach verwechselt und ohne Unterscheidung gebraucht werden, theils daß im *Allgemeinen* von einem Grund und Begründeten, Princip und Principiat, Bedingung und Bedingten geredet wird, ohne nähere Bestimmung; vielleicht eben weil man sich im Stillen eines unberechtigten Gebrauchs dieser Begriffe bewußt ist. So spricht selbst Kant von dem Ding an sich als dem *Grunde* der Erscheinung. So spricht er (Krit. d. r. V. 5. Aufl. S. 590) von einem *Grunde der Möglichkeit* aller Erscheinung; von einem *intelligiblen Grund* der Erscheinungen; von einer *intelligiblen Ursach*, einem *unbekannten Grund* der Möglichkeit der sinnlichen Reihe überhaupt (592); von einem den Erscheinungen *zum Grunde* liegenden *transscendentalen Objekt* und dem *Grunde* warum unsre Sinnlichkeit diese vielmehr als alle andern obersten Bedingungen habe (S. 641); und so an mehreren Stellen. Welches alles mir schlecht zu passen scheint zu jenen gewichtigen, tiefsinnigen, ja unsterblichen Worten (S. 591): „daß die Zufälligkeit*) der Dinge *selbst nur Phänomen* sei und auf keinen andern Regressus führen könne, als den empirischen, der die Phänomene bestimmt."

Daß, seit Kant, die Begriffe Grund und Folge, Princip und Principiat u. s. w. noch viel unbestimmter und ganz und gar transscendent gebraucht sind, weiß Jeder dem die neueren philosophischen Schriften bekannt sind.

[151] Gegen diesen unbestimmten Gebrauch des Wortes *Grund* und mit ihm des Satzes vom zureichenden Grunde überhaupt ist Folgendes meine Einwendung und zugleich das zweite, mit dem ersten genau verbundene Resultat, welches diese Abhandlung über ihren eigentlichen Gegenstand giebt. Obgleich die vier Gesetze unseres Erkenntnißvermögens, deren gemeinschaftlicher Ausdruck der Satz vom zureichenden Grunde ist, durch ihren gemeinsamen Charakter, und dadurch, daß alle Objekte des Subjekts unter sie vertheilt sind, sich ankündigen als durch Eine und dieselbe Ur-

*) Die empirische Zufälligkeit ist gemeint, welche bei Kant so viel bedeutet, wie Abhängigkeit von andern Dingen; worüber ich auf meine Rüge, S. 524 der 2. Aufl. (3. Aufl. S. 552) meiner „Kritik der Kantischen Philosophie" verweise.

beschaffenheit und innere Eigenthümlichkeit des als Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft erscheinenden Erkenntnißvermögens gesetzt, so daß sogar, wenn man sich einbildete, es könnte eine neue, fünfte Klasse von Objekten entstehn, dann ebenfalls vorauszusetzen wäre, daß in ihr auch der Satz vom zureichenden Grund in einer 5 neuen Gestalt auftreten würde; so dürfen wir dennoch nicht von einem Grunde schlechthin sprechen, und es giebt so wenig einen Grund überhaupt, wie einen Triangel überhaupt, anders, als in einem abstrakten, durch diskursives Denken gewonnenen Begriff, der als Vorstellung aus Vorstellungen, nichts weiter 10 ist, als ein Mittel Vieles durch Eines zu denken. Wie jeder Triangel spitz-, recht- oder stumpf-winklicht, gleichseitig, gleichschenklicht oder ungleichseitig seyn muß; so muß auch (da wir nur vier und zwar bestimmt gesonderte Klassen von Objekten haben) jeder Grund zu einer der angegebenen vier möglichen Arten der 15 Gründe gehören und demnach innerhalb einer der vier angegebenen möglichen Klassen von Objekten unsers Vorstellungsvermögens, — die folglich, mit sammt diesem Vermögen, d. h. der ganzen Welt, sein Gebrauch schon als gegeben voraussetzt und sich diesseit hält, — gelten, nicht aber außerhalb derselben, oder gar außerhalb 20 aller Objekte. Sollte dennoch Jemand hierüber anders denken, und meinen, Grund überhaupt sei etwas Anderes, als der aus den vier Arten der Gründe abgezogene, ihr Gemeinschaftliches ausdrückende Begriff; so könnten wir den Streit der Realisten und Nominalisten erneuen, wobei ich in gegenwärtigem Fall auf 25 der Seite der letztern stehn müßte.



Zu Schopenhauers Werken Band III, Seite 268.



Ueber den

Willen in der Natur.

Eine

Erörterung der Bestätigungen,

welche

die Philosophie des Verfassers, seit ihrem Auftreten,

durch die

empirischen Wissenschaften

erhalten hat.

von

Arthur Schopenhauer.

> Τοιαῦτ' ἐμοῦ λόγοισιν ἐξηγουμένου,
> Οὐκ ἠξίωσαν οὐδὲ προσβλέψαι τὸ πᾶν·
> 'Αλλ' ἐκδιδάσκει πάνθ' ὁ γηράσκων χρόνος.
>
> Aesch.

Zweite, verbesserte und vermehrte Auflage.

Frankfurt a. M.:
Joh. Christ. Hermann'sche Buchhandlung.
F. E. Suchsland.
1854.



Vorrede.

Ich habe die Freude erlebt, auch an dieses kleine Werk die zweite, nachbessernde Hand legen zu können, — nach 19 Jahren; und sie ist um so größer gewesen, als dasselbe für meine Philosophie von besonderer Wichtigkeit ist. Denn ausgehend vom
5 rein Empirischen, von den Bemerkungen unbefangener, den Faden ihrer Specialwissenschaft verfolgender Naturforscher, gelange ich hier unmittelbar zum eigentlichen Kern meiner Metaphysik, weise die Berührungspunkte dieser mit den Naturwissenschaften nach und liefere so gewissermaaßen die Rechnungsprobe zu meinem
10 Fundamentaldogma, welches eben dadurch sowohl seine nähere und speciellere Begründung erhält, als auch deutlicher, faßlicher und genauer, als irgendwo, in das Verständniß tritt.

Die dieser neuen Auflage gegebenen Verbesserungen fallen fast ganz mit den Vermehrungen zusammen, indem aus der
15 ersten nichts irgend der Erwähnung Werthes weggelassen, hingegen zahlreiche und zum Theil beträchtliche Zusätze eingefügt sind.

Aber auch im Allgemeinen ist es ein gutes Zeichen, daß der Buchhandel eine neue Auflage dieser Schrift verlangt hat;

indem es auf Antheil an ernstlicher Philosophie überhaupt deutet und bestätigt, daß das Bedürfniß wirklicher Fortschritte in derselben zu jetziger Zeit dringender, als je, fühlbar wird. Dieses aber beruht auf zwei Umständen. Einerseits nämlich auf dem beispiellos eifrigen Betriebe sämmtlicher Zweige der Natur- 5 wissenschaft, welcher, größtentheils von Leuten gehandhabt, die nichts außerdem gelernt haben, droht, zu einem krassen und stupiden Materialismus zu führen, an welchem das zunächst Anstößige nicht die moralische Bestialität der letzten Resultate, sondern der unglaubliche Unverstand der ersten Principien ist; 10 da sogar die Lebenskraft abgeleugnet und die organische Natur zu einem zufälligen Spiele chemischer Kräfte erniedrigt wird.* Solchen Herren vom Tiegel und der Retorte muß beigebracht werden, daß bloße Chemie wohl zum Apotheker, aber nicht zum Philosophen befähigt; wie nicht weniger gewissen andern, ihrem 15 Geiste verwandten Naturforschern, daß man ein vollkommener Zoolog seyn und alle sechzig Affenspecies an Einer Schnur haben kann, und doch, wenn man außerdem nichts, als etwan nur noch seinen Katechismus, gelernt hat, im Ganzen genommen, ein unwissender, dem Volke beizuzählender Mensch ist. Dies ist 20 aber in jetziger Zeit ein häufiger Fall. Da werfen sich Leute zu Welterleuchtern auf, die ihre Chemie, oder Physik, oder Mineralogie, oder Zoologie, oder Physiologie, sonst aber auf der Welt nichts gelernt haben, bringen an diese ihre einzige anderweitige Kenntniß, nämlich was ihnen von den Lehren des Katechismus 25 noch aus den Schuljahren anklebt, und wenn ihnen nun diese beiden Stücke nicht recht zu einander passen, werden sie sofort Religionsspötter und demnächst abgeschmackte, seichte Materialisten.* Daß es einen Plato und Aristoteles, einen Locke und zumal einen Kant gegeben hat, haben sie vielleicht ein Mal auf 30 der Schule gehört, jedoch diese Leute, da sie weder Tiegel und Retorte handhabten, noch Affen ausstopften, keiner näheren Be-

kanntschaft werth gehalten; sondern, die Gedankenarbeit zweier Jahrtausende gelassen zum Fenster hinauswerfend, philosophiren sie aus eigenen reichen Geistesmitteln, auf Grundlage des Katechismus einerseits und der Tiegel und Retorten, oder der Affenregister, andrerseits, dem Publiko etwas vor. Ihnen gehört die unumwundene Belehrung, daß sie Ignoranten sind, die noch Vieles zu lernen haben, ehe sie mitreden können. Und überhaupt Jeder, der so mit kindlich naivem Realismus in den Tag hinein dogmatisirt, über Seele, Gott, Weltanfang, Atome u. dgl. m., als wäre die Kritik der reinen Vernunft im Monde geschrieben und kein Exemplar derselben auf die Erde gekommen, — gehört eben zum Volke: schickt ihn in die Bedientenstube, daß er dort seine Weisheit an den Mann bringe.*

Der andere, zu wirklichen Fortschritten der Philosophie aufrufende Umstand ist der, allen hypokritischen Verhüllungen und allem kirchlichen Scheinleben zum Trotz, immer mehr Ueberhand nehmende Unglaube, als welcher mit den immer weiter sich verbreitenden empirischen und historischen Kenntnissen jeder Art nothwendig und unvermeidlich Hand in Hand geht. Dieser droht, mit der Form des Christenthums auch den Geist und Sinn desselben (der sich viel weiter als es selbst erstreckt) zu verwerfen und die Menschheit dem *moralischen* Materialismus zu überliefern, der noch gefährlicher ist, als der oben erwähnte chemische. Dabei arbeitet diesem Unglauben nichts mehr in die Hände, als der jetzt überall und so dummdreist auftretende, obligate Tartüffianismus, dessen plumpe Jünger, ihr Trinkgeld noch in der Hand haltend, salbungsvoll und so eindringlich predigen, daß ihre Stimmen bis in die gelehrten, von Akademien, oder Universitäten, herausgegebenen, kritischen Zeitschriften und in die physiologischen, wie philosophischen Bücher dringen, wo sie, als ganz am unrechten Ort, ihrem Zwecke schaden; indem sie indigniren.* Unter diesen Umständen also

ist es erfreulich, das Publikum Antheil an der Philosophie verrathen zu sehn.

Nichtsdestoweniger habe ich den Philosophieprofessoren eine betrübte Nachricht mitzutheilen. Ihr Kaspar Hauser (nach Dorguth), den sie, beinahe vierzig Jahre hindurch, von Licht und Luft so sorgfältig abgesperrt und so fest eingemauert hatten, daß kein Laut sein Daseyn der Welt verrathen konnte, — ihr Kaspar Hauser ist entsprungen! ist entsprungen und läuft in der Welt herum; — Einige meynen gar, es sei ein Prinz. — Oder, in Prosa zu reden: was sie über Alles fürchteten, daher mit vereinten Kräften und seltener Standhaftigkeit, mittelst eines so tiefen Schweigens, so einträchtigen Ignorirens und Sekretirens, wie es noch nie dagewesen, über ein Menschenalter hinaus, glücklich zu verhüten gewußt haben, — dies Unglück ist dennoch eingetreten: man hat angefangen, mich zu lesen, — und wird nun nicht wieder aufhören. Legor et legar: es ist nicht anders. Wahrlich schlimm und höchst ungelegen; ja, eine rechte Fatalität, wo nicht gar Kalamität. Ist Dies der Lohn, für so viel treue, traute Schweigsamkeit? für so festes einträchtiges Zusammenhalten? Beklagenswerthe Hofräthe! Wo bleibt das Versprechen des Horaz:

> Est et fideli tuta silentio
> Merces, —?

Am fidelen Silentium haben sie es doch wahrlich nicht fehlen lassen; vielmehr ist dies gerade ihre Stärke, wo immer sie Verdienste wittern, ist auch wirklich gegen diese der feinste Kunstgriff: denn was Keiner weiß, ist als ob es nicht wäre. Aber mit der merces, ob die so ganz tuta bleiben wird, sieht es jetzt bedenklich aus; — es wäre denn, daß man merces im schlimmen Sinn interpretirte, der freilich auch durch gute klassische Auktoritäten belegt werden kann. Ganz richtig hatten die Herren eingesehn, daß das einzige, gegen meine Schriften anwendbare Mittel wäre,

dem Publiko aus denselben ein Geheimniß zu machen, mittelst tiefen Schweigens darüber, unter lautem Lerm bei der Geburt jedes mißgestalteten Kindes der Professorenphilosophie; — wie einst die Korybanten, durch lautes Tosen und Lermen, die Stimme des neugeborenen Zeus unvernehmbar machten. Aber jenes Mittel ist erschöpft und das Geheimniß ist verrathen: das Publikum hat mich entdeckt. Der Grimm der Philosophieprofessoren darüber ist groß, aber ohnmächtig: denn nachdem jenes einzige wirksame und so lange mit Erfolg angewandte Mittel erschöpft ist, vermag nunmehr kein Belfern gegen mich meine Wirksamkeit zu hemmen, und vergeblich stellt jetzt der Eine sich so, der Andere anders. Freilich haben sie erlangt, daß die meiner Philosophie eigentlich gleichzeitige Generation ohne Kunde von ihr zu Grabe getragen ist. Aber es war ein bloßer Aufschub: die Zeit hat, wie immer, Wort gehalten.

Der Gründe aber, warum den Herren vom „philosophischen Gewerbe“ (sie selbst haben die unglaubliche Naivetät es so zu nennen*)) meine Philosophie so sehr verhaßt ist, sind zwei. Erstlich, weil meine Werke den Geschmack des Publikums verderben, den Geschmack am leeren Phrasengewebe, an hoch aufgethürmten und nichtssagenden Wortakumulationen, am hohlen, seichten und langsam marternden Geträtsche, an der im Gewande langweiligster Metaphysik vermummt auftretenden christlichen Dogmatik und der die Ethik vorstellenden, systematisirten, plattesten Philisterei, sogar mit Anleitung zu Kartenspiel und Tanz, kurz, an der ganzen rockenphilosophischen Methode, die schon gar Viele auf immer von aller Philosophie zurückgescheucht hat.

Der zweite Grund ist, daß die Herren vom „philosophischen Gewerbe“ meine Philosophie schlechterdings nicht dürfen gelten

*) Siehe Götting. gelehrte Anzeig. von 1853, S. 1.

lassen und sie daher auch nicht zum Nutzen des „Gewerbes" verwenden können; — was sie sogar herzlich bedauern, da mein Reichthum ihrer bittern Armuth herrlich zu Statten kommen würde. Allein sie darf vor ihren Augen keine Gnade finden, nie und nimmer; auch nicht, wenn sie die größten, je gehobenen Schätze menschlicher Weisheit enthielte. Denn ihr geht alle spekulative Theologie, nebst rationaler Psychologie ab, und diese, gerade diese sind die Lebensluft der Herren, die conditio sine qua non ihres Daseyns. Sie wollen nämlich, vor allen Dingen im Himmel und auf Erden, ihre Aemter; und ihre Aemter verlangen, vor allen Dingen im Himmel und auf Erden, spekulative Theologie und rationale Psychologie: extra haec non datur salus. Theologie soll und muß es seyn; sie komme nun woher sie wolle: Moses und die Propheten müssen Recht behalten: dies ist der oberste Grundsatz der Philosophie; und dazu rationale Psychologie, wie sich's gehört. Nun aber ist dergleichen weder bei Kant, noch bei mir zu holen. Zerschellen ja doch bekanntlich an seiner Kritik aller spekulativen Theologie die bündigsten theologischen Argumentationen, wie ein an die Wand geworfenes Glas, und bleibt, unter seinen Händen, an der rationalen Psychologie kein ganzer Fetzen! Und nun gar bei mir, dem kühnen Fortsetzer seiner Philosophie, treten Beide, wie es eben konsequent ist, gar nicht mehr auf.* Hingegen ist die Aufgabe der Kathederphilosophie im Grunde diese, unter einer Hülle sehr abstrakter, abstruser und schwieriger, daher marternd langweiliger Formeln und Phrasen die Hauptgrundwahrheiten des Katechismus darzulegen; daher diese sich allemal zuletzt als der Sache Kern enthüllen; so kraus, bunt, fremdartig und absonderlich solche auch dem ersten Blick erschienen seyn mag. Dies Beginnen kann seinen Nutzen haben; wenn er mir auch unbekannt ist. Ich weiß nur so viel, daß in der Philosophie, d. h. dem Forschen nach der Wahrheit, will sagen der

Wahrheit κατ' εξοχην, worunter die höchsten, wichtigsten, dem Menschengeschlecht über Alles auf der Welt am Herzen liegenden Aufschlüsse verstanden werden, man durch solches Treiben nie, auch nur um einen Zoll, weiter gelangen wird: vielmehr wird
5 jenem Forschen dadurch der Weg verrannt; weshalb ich schon längst in der Universitätsphilosophie den Antagonisten der wirklichen erkannt habe. Wenn nun aber, bei so gestalteter Sachlage, ein Mal eine es ehrlich meinende und in vollem Ernst auf Wahrheit, und nichts als Wahrheit, gerichtete Philosophie auf-
10 tritt, muß da nicht den Herren vom „philosophischen Gewerbe" zu Muthe werden, wie den in Pappe geharnischten Theaterrittern, wenn plötzlich unter ihnen ein wirklich Geharnischter stände, unter dessen schwerem Tritt die leichten Bühnenbretter bebten? Eine solche Philosophie muß also schlecht und falsch seyn und legt
15 sonach den Herren vom „Gewerbe" die peinliche Rolle Desjenigen auf, der, um zu scheinen was er nicht ist, Andre nicht darf gelten lassen für Das, was sie sind. Hieraus entwickelt sich aber jetzt das belustigende Schauspiel, welches wir genießen, wenn die Herren, da es mit dem Ignoriren leider zu Ende ist,
20 nunmehr, nach 40 Jahren, anfangen, mich mit ihrem Maaßstäblein zu messen und von der Höhe ihrer Weisheit herab über mich aburtheilen, als, von Amts wegen, völlig kompetent; wobei sie am ergötzlichsten sind, wenn sie gegen mich die Respektspersonen spielen wollen.

25 Nicht viel weniger, als ich, wenn auch mehr im Stillen, ist ihnen Kant verhaßt, eben weil er die spekulative Theologie, nebst rationaler Psychologie, das gagne-pain dieser Herren, in ihren tiefsten Fundamenten untergraben, ja, bei Allen, die Ernst verstehn, unwiederbringlich ruinirt hat. Und Den sollten die
30 Herren nicht hassen? ihn, der ihr „philosophisches Gewerbe" ihnen so erschwert hat, daß sie kaum absehn, wie sie mit Ehren durchkommen sollen. Darum also sind wir Beide schlecht, und

die Herren überseh̄n uns weit. Mich haben sie beinahe vierzig Jahre hindurch nicht eines Blickes gewürdigt, und auf Kant sehn sie jetzt, von der Höhe ihrer Weisheit, mitleidig herab, seine Irrthümer belächelnd. Das ist sehr weise Politik und gar erklecklich. Denn da können sie ganz ungenirt, als gäbe es keine 5 Kritik der reinen Vernunft auf der Welt, von Gott und der Seele, als von bekannten und ihnen besonders vertrauten Persönlichkeiten, ganze Bände hindurch reden, das Verhältniß des einen zur Welt, und der andern zum Leibe, gründlich und gelehrt besprechen. Nur erst die Kritik der reinen Vernunft unter 10 die Bank, dann geht Alles herrlich! Zu diesem Ende suchen sie, nun schon seit vielen Jahren, Kanten fein leise, allmälig bei Seite zu schieben, zu antiquiren, ja, über ihn die Nase zu rümpfen, und werden jetzt, Einer durch den Andern ermuthigt, dabei immer dreister.* Haben sie ja doch aus ihrer eigenen Mitte 15 keinen Widerspruch zu fürchten: sie haben ja Alle die selben Zwecke, die gleiche Mission, und bilden eine zahlreiche Genossenschaft, deren geistreiche Mitglieder sich gegenseitig mit Bücklingen bedienen, nach allen Richtungen. So ist es denn nach und nach dahin gekommen, daß die elendesten Kompendienschreiber in ihrem 20 Uebermuth so weit gehn, Kants große und unsterbliche Entdeckungen als veraltete Irrthümer zu behandeln, ja, sie mit der lächerlichsten suffisance und den unverschämtesten Machtsprüchen, die sie jedoch im Ton der Argumentation vortragen, gelassen zu beseitigen, im Vertrauen darauf, daß sie ein gläubiges Publikum 25 vor sich haben, welches die Sachen nicht kennt.*) Und Dies widerfährt Kanten von Schreibern, deren gänzliche Unfähigkeit

---

*) Hier habe ich besonders vor Augen gehabt Ernst Reinholds „System der Metaphysik", 3. Aufl. 1854. Wie es zugeht, daß kopfverderbende Bücher, wie dieses, wiederholte Auflagen erleben, habe ich erklärt in den Parergis, Bd. 1, S. 171.

aus jeder Seite, man möchte sagen aus jeder Zeile, ihres betäubenden, gedankenleeren Wortschwalls in die Augen springt. Wenn Das so fortginge, würde bald **Kant** das Schauspiel des todten Löwen darbieten, dem der Esel Fußtritte giebt. Sogar in Frankreich fehlt es nicht an Kamaraden, die, von gleicher Orthodoxie beseelt, dem selben Ziele entgegenarbeiten: namentlich hat ein Hr. Barthelemy de St. Hilaire in einer vor der académie des sciences morales im April 1850 gehaltenen Rede, sich erdreistet, **Kanten** von oben herab zu beurtheilen und auf die unwürdigste Weise von ihm zu reden; glücklicherweise aber so, daß Jeder gleich sieht, was dahinter steckt.*

Andre nun wieder, aus unserm deutschen „philosophischen Gewerbe", schlagen, bei ihrem Bestreben, sich den ihren Zwecken so sehr entgegenstehenden **Kant** vom Halse zu schaffen, den Weg ein, daß sie nicht etwan geradezu gegen seine Philosophie polemisiren, sondern die Fundamente, darauf sie gebaut ist, zu untergraben suchen, sind aber dabei von allen Göttern und aller Urtheilskraft so gänzlich verlassen, daß sie Wahrheiten a priori angreifen, d. h. Wahrheiten, die so alt sind, wie der menschliche Verstand, ja, diesen selbst ausmachen, denen man also nicht widersprechen kann, ohne auch ihm den Krieg zu erklären. So groß aber ist der Muth dieser Herren. Leider sind mir ihrer drei*) bekannt und ich fürchte, daß es deren noch mehrere giebt,

*) **Rosenkranz**, „meine Reform der Hegelschen Philosophie", 1852, besonders S. 41, im gewichtigen und auktoritativen Tone: „ich habe ausdrücklich gesagt, daß Raum und Zeit gar nicht existiren würden, wenn nicht die Materie existirte. Erst der in sich gespannte Aether ist der wirkliche Raum, erst die Bewegung desselben und in ihrer Folge das reale Werden alles Besondern und Einzelnen ist die wirkliche Zeit."

L. **Noack**, „die Theologie als Religionsphilosophie", 1853, S. 8, 9.

v. **Reichlin-Meldegg**, 2 Recensionen des „Geist in der Natur" von Oersted, in den Heidelb. Jahrb. vom Nov. Dec. 1850, und vom Mai Juni 1854.

welche an dieser Unterminirung arbeiten und die unglaubliche Vermessenheit haben, *den Raum* a posteriori, als eine Folge, ein bloßes Verhältniß, der Gegenstände *in ihm* entstehn zu lassen, indem sie behaupten, daß Raum und Zeit empirischen Ursprungs seien und den Körpern anhingen, so daß allererst durch unsere Wahrnehmung des Nebeneinander der Körper der Raum, und eben so durch die des Nacheinander der Veränderungen die Zeit entstehe (Sancta simplicitas! als ob für uns die Worte Neben- und Nacheinander irgend einen Sinn haben könnten, ohne die vorhergängigen, ihnen Bedeutung ertheilenden Anschauungen des Raumes und der Zeit*), und daß folglich, wenn die Körper nicht wären, auch der Raum nicht seyn würde, mithin, wenn jene verschwänden, wegfallen müsse; und eben so daß, wenn alle Veränderungen stockten, auch die Zeit stillstände.

Und solches Zeug wird, 50 Jahre nach Kants Tode, ernsthaft vorgetragen. Aber Unterminirung der Kantischen Philosophie ist ja der Zweck, und allerdings würde sie, wenn jene Sätze der Herren wahr wären, mit *einem* Schlage umgestoßen seyn. Allein glücklicherweise sind es Behauptungen von der Art, die nicht ein Mal eine Widerlegung, sondern ein Hohngelächter zur Antwort erhält, nämlich Behauptungen, bei denen es sich zunächst nicht um eine Ketzerei gegen die Kantische Philosophie, sondern um eine Ketzerei gegen den gesunden Menschenverstand handelt, und hier nicht sowohl ein Angriff auf irgend ein philosophisches Dogma, als ein Angriff auf eine Wahrheit a priori geschieht, die, eben als solche, den Menschenverstand selbst ausmacht und daher Jedem, der bei Sinnen ist, augenblicklich einleuchten muß, so gut, wie daß $2 \times 2 = 4$ ist. Holt mir einen Bauern vom Pfluge, macht ihm die Frage verständlich, und er wird euch sagen, daß, wenn alle Dinge am Himmel und auf Erden verschwänden, der Raum doch stehn bliebe, und daß, wenn alle Veränderungen am Himmel und auf Erden stockten, die Zeit

doch fortliefe. Wie achtungswerth steht doch, gegen diese deutschen Philosophaster, der französische Physiker Pouillet da, der sich nicht um Metaphysik kümmert, jedoch, in seinem allbekannten, in Frankreich dem öffentlichen Unterricht zum Grunde gelegten
5 Lehrbuch der Physik, nicht verfehlt, gleich dem ersten Kapitel zwei ausführliche Paragraphen, einen de l'espace und einen du temps, einzuverleiben, worin er darthut, daß, wenn alle Materie vernichtet würde, doch der Raum bliebe, wie auch, daß er unendlich ist; und daß, wenn alle Veränderungen stockten, doch
10 die Zeit ihren Gang gehn würde, ohne Ende. Hiebei nun beruft er sich nicht, wie doch sonst überall, auf die Erfahrung, weil sie eben unmöglich ist: dennoch spricht er mit apodiktischer Gewißheit. Ihm nämlich, als Physiker, dessen Wissenschaft durchaus immanent ist, d. h. sich auf die empirisch gegebene
15 Realität beschränkt, fällt es gar nicht ein, zu fragen, woher er denn das Alles wisse. Kanten ist dies eingefallen, und gerade dieses Problem, welches er in die strenge Form der Frage nach der Möglichkeit der synthetischen Urtheile a priori kleidete, wurde der Ausgangspunkt und der Grundstein seiner unsterblichen Ent-
20 deckungen, also der Transscendentalphilosophie, welche, durch Beantwortung eben dieser und verwandter Fragen, nachweist, was für eine Bewandtniß es mit jener empirischen Realität selbst habe.*

Und siebenzig Jahre nach dem Erscheinen der Kritik der
25 reinen Vernunft, und nachdem die Welt ihres Ruhmes vollgeworden, wagen es die Herren solche längst abgethane, krasse Absurditäten aufzutischen und zu den alten Rohheiten zurückzukehren. Käme Kant jetzt wieder und sähe solchen Unfug, so müßte wahrlich ihm zu Muthe werden, wie dem Moses, der,
30 vom Berge Sinai kommend, sein Volk um das goldene Kalb tanzend vorfand, worauf er vor Zorn die Gesetzestafeln zerschmetterte. Wenn er eben so es tragisch nehmen wollte, würde

ich ihn mit Jesus Sirachs Worten trösten: „wer mit einem Narren redet, der redet mit einem Schlafenden: wenn es aus ist, so spricht er: was ist's?" Denn für jene Herren ist eben die transscendentale Aesthetik, dieser Diamant in Kants Krone, gar nicht dagewesen: sie wird als non avenue stillschweigend bei 5 Seite gesetzt. Wozu meynen sie denn, daß die Natur ihr seltenstes Werk, einen großen Geist, einen einzigen aus so vielen hundert Millionen, zu Stande bringt, wenn es in Dero Alltagsköpfigkeit Belieben stehn soll, seine wichtigsten Lehren, durch ihre bloße Gegenbehauptung, zu annulliren, oder gar sie ohne Wei- 10 teres in den Wind zu schlagen, und zu thun, als ob nichts geschehn wäre?

Aber dieser Zustand der Verwilderung und Rohheit in der Philosophie, wo jetzt Jeder in den Tag hinein naturalisirt über Dinge, welche die größten Köpfe beschäftigt haben, ist eben noch 15 eine Folge davon, daß, mit Hülfe der Philosophieprofessoren, der freche Unsinnsschmierer Hegel die monstrosesten Einfälle hat dreist zu Markte bringen dürfen und damit, dreißig Jahre lang, in Deutschland für den größten aller Philosophen gelten konnte. Da denkt Jeder, er dürfe eben auch nur, was ihm durch seinen 20 Sperlingskopf fährt, dreist auftischen.

Vor Allem also sind, wie gesagt, die Herren vom „philosophischen Gewerbe" darauf bedacht, Kants Philosophie zu oblitteriren, um wieder einlenken zu können in den verschlammten Kanal des alten Dogmatismus und lustig in den Tag hinein zu 25 fabeln über ihre bekannten, ihnen anempfohlenen Lieblingsmaterien, als wäre eben nichts geschehn und kein Kant, keine kritische Philosophie, je auf der Welt gewesen.* Daher stammt auch die, seit einigen Jahren sich überall kundgebende, affektirte Veneration und Anpreisung des Leibnitz, den sie gern Kanten 30 gleichstellen, ja, über ihn erheben, indem sie mitunter ihn den größten aller deutschen Philosophen zu nennen dreist genug sind.

Nun aber ist, gegen Kant gehalten, Leibnitz ein erbärmlich kleines Licht. Kant ist ein großer Geist, dem die Menschheit unvergeßliche Wahrheiten verdankt, und zu seinen Verdiensten gehört eben auch, daß er die Welt auf immer erlöst hat von 5 dem Leibnitz und seinen Flausen, von den prästabilirten Harmonien, Monaden und identitas indiscernibilium. Kant hat den Ernst in die Philosophie eingeführt und ich halte ihn aufrecht. Daß die Herren anders denken ist leicht erklärlich: hat ja doch Leibnitz eine Centralmonade und eine Theodicee dazu, sie auf- 10 zustutzen! Das ist so was für meine Herren vom „philosophischen Gewerbe“: dabei kann doch Einer bestehn und sich redlich nähren. Hingegen bei so einer Kantischen „Kritik aller spekulativen Theologie“ stehn Einem ja die Haare zu Berge. Also ist Kant ein Queerkopf, den man bei Seite schiebt. Vivat Leibnitz! vivat 15 das philosophische Gewerbe! vivat die Rockenphilosophie! Die Herren meynen wirklich, sie könnten, nach Maaßgabe ihrer kleinlichen Absichten, das Gute verdunkeln, das Große herabziehn, das Falsche in Kredit bringen. Auf eine Weile wohl; aber wahrlich nicht auf die Dauer, auch nicht ungestraft. Bin doch 20 sogar ich am Ende durchgedrungen, trotz ihren Machinationen und ihrem hämischen vierzigjährigen Ignoriren, während dessen ich Chamforts Ausspruch verstehn lernte: en examinant la ligue des sots contre les gens d'esprit, on croirait voir une conjuration de valets pour écarter les maîtres.

25 Wen man nicht liebt, mit dem giebt man sich wenig ab. Daher ist eine Folge jenes Widerwillens gegen Kant eine unglaubliche Unkenntniß seiner Lehren, von welcher mir bisweilen Proben aufstoßen, daß ich meinen Augen nicht traue. Durch ein Paar Beispiele muß ich Dies denn doch belegen. Also zu- 30 vörderst ein rechtes Kabinetstück, wenn es auch schon einige Jahre alt ist. In des Prof. Michelets „Anthropologie und Psychologie“ wird, S. 444, Kants kategorischer Imperativ in diesen Worten

angegeben: „du sollst, denn du kannst." Es ist kein Schreib-
fehler: denn in seiner drei Jahre später herausgegebenen „Ent-
wickelungsgeschichte der neuesten deutschen Philosophie" giebt er es
S. 38 eben so an. Also, abgesehn davon, daß er sein Studium
der Kantischen Philosophie in Schillers Epigrammen gemacht zu 5
haben scheint, hat er die Sache auf den Kopf gestellt, das Ge-
gentheil des berühmten Kantischen Arguments ausgesprochen und
ist offenbar ohne die allerleiseste Ahndung von Dem, was Kant
mit jenem Postulat der Freiheit auf Grund seines kategorischen
Imperativs hat sagen wollen. Mir ist nicht bekannt, daß irgend 10
wo einer seiner Kollegen die Sache gerügt hätte; sondern hanc
veniam damus, petimusque vicissim. — Und nur noch einen
recht frischen Fall dazu. Der oben, in der Anmerkung, erwähnte
Recensent jenes Oersted'schen Buchs, bei dessen Titel der unsere
leider hat zu Gevatter stehn müssen, stößt in demselben auf den 15
Satz, „daß Körper krafterfüllte Räume sind": der ist ihm neu
und, ohne alle Ahndung davon, daß er einen weltberühmten
Kantischen Lehrsatz vor sich hat, hält er denselben für Oersteds
eigene, paradoxe Meinung und polemisirt demgemäß in seinen
beiden, drei Jahre auseinanderliegenden Recensionen, tapfer, an- 20
haltend und wiederholt dagegen, mit Argumenten, wie: „die
Kraft kann den Raum nicht erfüllen, ohne ein Stoffartiges,
Materie"; und 3 Jahre später: „Kraft im Raum macht noch
kein Ding: es muß Stoff daseyn, Materie, damit die Kraft
den Raum erfülle. — Dies Erfüllen ist aber ohne Stoff un- 25
möglich. Eine bloße Kraft wird nie ausfüllen. Die Materie
muß daseyn, damit sie ausfülle." — Bravo! so würde mein
Schuster auch argumentiren. — Wenn ich dergleichen specimina
eruditionis sehe; so wandelt mich ein Zweifel an, ob ich nicht
oben dem Manne Unrecht gethan habe, indem ich ihn unter 30
Denen anführte, die Kanten zu unterminiren trachten; wobei
ich freilich vor Augen hatte, daß er sagt: „der Raum ist nur

das Verhältniß des Nebeneinanderseyns der Dinge": l. c. S. 899, und weiterhin, S. 908: „der Raum ist ein Verhältniß, unter welchem die Dinge sind, ein Nebeneinanderseyn der Dinge. Dieses Nebeneinanderseyn hört auf, ein Begriff zu seyn, wenn der 5 Begriff der Materie aufhört." Denn er könnte am Ende diese Sätze ebenfalls in reiner Unschuld hingeschrieben haben, indem ihm die „transscendentale Aesthetik" eben so fremd wäre, wie die „Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft". Allerdings wäre das etwas stark, für einen Professor der Phi-10 losophie. Aber heut zu Tage muß man auf Alles gefaßt seyn. Denn die Kenntniß der kritischen Philosophie ist ausgestorben, trotz Dem, daß sie die letzte wirkliche Philosophie ist, welche aufgetreten, und dabei eine Lehre, welche in allem Philosophiren, ja, im menschlichen Wissen und Denken überhaupt eine Revolution 15 und eine Weltepoche macht. Da demnach durch sie alle früheren Systeme umgestoßen sind; so geht jetzt, nachdem die Kenntniß von ihr ausgestorben ist, das Philosophiren meistens nicht mehr auf Grund der Lehren irgend eines der bevorzugten Geister vor sich, sondern ist ein reines Naturalisiren, in den Tag hinein, auf 20 Grund der Alltagsbildung und des Katechismus. Vielleicht nun aber werden, von mir aufgeschreckt, die Professoren wieder die Kantischen Werke vornehmen. Jedoch sagt Lichtenberg: „man kann Kantische Philosophie in gewissen Jahren, glaube ich, eben so wenig lernen, als das Seiltanzen."

25 Ich würde wahrlich nicht mich herbeigelassen haben, die Sünden jener Sünder aufzuzählen; aber ich mußte es, weil mir, im Interesse der Wahrheit auf Erden, obliegt, auf den Zustand der Versunkenheit hinzuweisen, in welchem, 50 Jahre nach Kants Tode, die deutsche Philosophie sich befindet, in 30 Folge des Treibens der Herren vom „philosophischen Gewerbe", und wohin es kommen würde, wenn diese kleinen, nichts, als ihre Absichten kennenden Geister ungestört den Einfluß der

großen, die Welt erleuchtenden Genien hemmen dürften. Dazu darf ich nicht schweigen; vielmehr ist dies ein Fall, wo Goethe's Aufruf gilt:

„Du Kräftiger, sei nicht so still,
Wenn auch sich Andre scheuen: 5
Wer den Teufel erschrecken will,
Der muß laut schreien."

Dr. Luther hat auch so gedacht.

Haß gegen Kant, Haß gegen mich, Haß gegen die Wahrheit, wiewohl Alles in majorem Dei gloriam, beseelt diese Kostgänger 10 der Philosophie. Wer sieht nicht, daß die Universitätsphilosophie der Antagonist der wirklichen und ernstlich gemeinten geworden ist, deren Fortschritten sich zu widersetzen ihr obliegt. Denn die Philosophie, welche ihren Namen verdient, ist eben der reine Dienst der Wahrheit, mithin die höchste Anstrebung der Mensch- 15 heit, als solche aber nicht zum Gewerbe geeignet. Am wenigsten kann sie ihren Sitz auf den Universitäten haben, als wo die theologische Fakultät oben an steht, die Sachen also ein für alle Mal abgemacht sind, ehe jene kommt. Mit der Scholastik, von der die Universitätsphilosophie abstammt, war es ein Anderes. 20 Diese war eingeständlich die ancilla theologiae, und da stimmte das Wort zur Sache. Die jetzige Universitätsphilosophie hingegen leugnet es zu seyn und giebt Unabhängigkeit des Forschens vor: dennoch ist sie bloß die verkappte ancilla und so gut wie jene bestimmt, der Theologie zu dienen. Dadurch aber hat 25 die ernstlich und aufrichtig gemeinte Philosophie an der Universitätsphilosophie eine angebliche Gehülfin, wirkliche Antagonistin. Daher eben habe ich schon längst*) gesagt, daß nichts für die Philosophie ersprießlicher seyn könnte, als daß sie aufhörte, Uni-

*) Parerga, Bd. 1, S. 185—187.

versitätswissenschaft zu seyn; und wenn ich dort noch einräumte, daß, neben der Logik, die unbedingt auf die Universität gehört, allenfalls noch ein kurzer, ganz succincter Kursus der Geschichte der Philosophie vorgetragen werden könnte; so bin ich auch von
5 diesem voreiligen Zugeständnisse zurückgebracht worden, durch die Eröffnung, welche, in den Göttingischen Gelehrten Anzeigen vom 1. Jan. 1853, S. 8, der Ordinarius loci (ein dickbändiger Geschichtschreiber der Philosophie) uns gemacht hat: „Es war nicht zu verkennen, daß die Lehre Kants der gewöhnliche Theismus
10 ist und zu einer Umgestaltung der verbreiteten Meinungen über Gott und sein Verhältniß zur Welt wenig oder nichts beigetragen hat." — Wenn es so steht; so sind, meines Erachtens, auch für die Geschichte der Philosophie die Universitäten nicht mehr der geeignete Ort. Dort herrscht die Absicht unumschränkt.
15 Freilich hatte mir schon längst geahndet, daß auf den Universitäten die Geschichte der Philosophie in dem selben Geist und mit dem selben grano salis vorgetragen würde, wie die Philosophie selbst: es bedurfte nur noch eines Anstoßes, um diese Erkenntniß zum Durchbruch zu bringen. Demnach ist mein Wunsch,
20 die Philosophie, mit sammt ihrer Geschichte, aus dem Lektionskatalog verschwinden zu sehn, indem ich sie gerettet wissen möchte aus den Händen der Hofräthe. Keineswegs aber ist dabei meine Absicht, die Philosophieprofessoren ihrer gedeihlichen Wirksamkeit auf den Universitäten zu entziehn. Im Gegentheil: ich möchte
25 sie um drei Staffeln der Ehren erhöht und in die oberste Fakultät versetzt sehn, als Professoren der Theologie. Im Grunde sind sie es ja schon längst und haben nun lange genug als Volontärs gedient.

Den Jünglingen ertheile ich inzwischen den ehrlichen und
30 wohlgemeinten Rath, keine Zeit mit der Kathederphilosophie zu verlieren, sondern statt Dessen Kants Werke und auch die meinigen zu studieren. Dort werden sie etwas Solides zu lernen

finden, Das verspreche ich ihnen, und in ihren Kopf wird Licht und Ordnung kommen, so weit er fähig ist, solche aufzunehmen. Es ist nicht wohlgethan, sich um ein klägliches Ende Nachtlicht zu schaaren, während strahlende Fackeln zu Gebote stehn; noch weniger aber soll man Irrwischen nachlaufen. Besonders, meine wahrheitsdurstigen Jünglinge, laßt euch nicht von den Hofräthen erzählen, was in der Kritik der reinen Vernunft steht; sondern lest sie selbst. Da werdet ihr ganz andere Dinge finden, als Die zu wissen euch dienlich erachten. — Ueberhaupt wird heut zu Tage zu viel Studium auf die Geschichte der Philosophie verwendet, indem solches, schon seiner Natur nach, geeignet, das Wissen die Stelle des Denkens einnehmen zu lassen, jetzt geradezu mit der Absicht getrieben wird, die Philosophie selbst in ihrer Geschichte bestehn zu lassen. Vielmehr aber ist es nicht gerade nöthig, ja, nicht ein Mal sehr fruchtbringend, von den Lehrmeinungen aller Philosophen, seit drittehalb Jahrtausenden, sich eine oberflächliche und halbe Kenntniß zu erwerben: mehr jedoch liefert die Geschichte der Philosophie, sogar die ehrliche, nicht. Philosophen lernt man nur aus ihren eigenen Werken kennen, nicht aus dem verzerrten Bilde ihrer Lehren, welches sich in einem Alltagskopfe darstellt.* Wohl aber ist es nöthig, daß, mittelst irgend einer Philosophie, Ordnung in den Kopf gebracht und zugleich gelernt werde, wirklich unbefangen in die Welt zu sehn. Nun aber liegt, dem Zeitalter und der Sprache nach, keine Philosophie uns so nahe, wie die Kantische, und zugleich ist diese eine solche, mit der verglichen alle frühern oberflächlich sind. Daher sie unbedenklich vorzuziehn ist.

Aber ich werde gewahr, daß die Nachricht vom entsprungenen Kaspar Hauser sich schon unter den Philosophieprofessoren verbreitet hat: denn ich sehe, daß einige ihrem Herzen bereits Luft gemacht haben, mit Schmähungen über mich, voll Gift und Galle, in allerlei Zeitschriften, wobei sie was ihnen an Witz

abgeht durch Lügen ersetzen.*) Jedoch beschwere ich mich darüber nicht; weil mich die Ursache freut und die Wirkung belustigt, als Erläuterung des Goethe'schen Verses:

„Es will der Spitz aus unserm Stall
Uns immerfort begleiten:
Doch seines Bellens lauter Schall
Beweist nur, daß wir reiten.“

---

*) Bei dieser Gelegenheit bitte ich das Publikum, ein für alle Mal, Berichten über Das, was ich gesagt haben soll, selbst wenn sie als Anführungen auftreten, ja nicht unbedingt zu glauben, sondern erst in meinen Werken nachzusehn: dabei wird manche Lüge zu Tage kommen; aber erst hinzugefügte sogenannte Gänsefüße („ “) können sie zum förmlichen Falsum stempeln.

Frankfurt am Main, im August, 1854.



Inhalt.



Einleitung.

Ich breche ein siebenzehnjähriges Schweigen*), um den Wenigen, welche, der Zeit vorgreifend, meiner Philosophie ihre Aufmerksamkeit geschenkt haben, einige Bestätigungen nachzuweisen, 5 die solche von unbefangenen, mit ihr unbekannten Empirikern erhalten hat, deren auf bloße Erfahrungserkenntniß gerichteter Weg an seinem Endpunkt sie eben Das entdecken ließ, was meine Lehre als das Metaphysische, aus welchem die Erfahrung überhaupt zu erklären sei, aufgestellt hat. Dieser Umstand ist um so 10 ermuthigender, als er mein System vor allen bisherigen auszeichnet, indem diese sämmtlich, selbst das neueste von **Kant** nicht ausgenommen, noch eine weite Kluft lassen zwischen ihren Resultaten und der Erfahrung, und gar viel fehlt, daß sie bis unmittelbar zu dieser herabgingen und von ihr berührt würden. Meine Me- 15 taphysik bewährt sich dadurch als die einzige, welche wirklich

*) So schrieb ich im J. 1835, als ich gegenwärtige Schrift abfaßte. Ich hatte nämlich seit dem J. 1818, vor dessen Schluß „Die Welt als Wille und Vorstellung" erschienen war, nichts veröffentlicht. Denn eine, zum Nutzen der Ausländer abgefaßte, lateinische Bearbeitung meiner bereits 1816 herausgegebenen Abhandlung über das Sehn und die Farben, welche ich 1830 dem 3. Bande der Scriptores ophthalmologici minores, edente J. Radio, einverleibt hatte, kann nicht für eine Unterbrechung jenes Schweigens gelten.

einen gemeinschaftlichen Gränzpunkt mit den physischen Wissenschaften hat, einen Punkt, bis zu welchem diese aus eigenen Mitteln ihr entgegenkommen, so daß sie wirklich sich an sie schließen und mit ihr übereinstimmen: und zwar wird Dieses hier nicht dadurch zu Wege gebracht, daß man die empirischen Wissenschaften nach der Metaphysik dreht und zwängt, noch dadurch, daß diese zum voraus heimlich aus jenen abstrahirt war und nun, nach Schellingischer Manier, a priori findet, was sie a posteriori gelernt hatte; sondern von selbst und ohne Verabredung treffen beide an demselben Punkte zusammen. Daher schwebt mein System nicht, wie alle bisherigen, in der Luft, hoch über aller Realität und Erfahrung; sondern geht herab bis zu diesem festen Boden der Wirklichkeit, wo die physischen Wissenschaften den Lernenden wieder aufnehmen.

Die nun hier anzuführenden fremden und empirischen Bestätigungen betreffen sämmtlich den Kern und Hauptpunkt meiner Lehre, die eigentliche Metaphysik derselben, also jene paradoxe Grundwahrheit, daß Das, was *Kant* als das *Ding an sich* der bloßen *Erscheinung*, von mir entschiedener *Vorstellung* genannt, entgegensetzte und für schlechthin unerkennbar hielt, daß, sage ich, dieses *Ding an sich*, dieses Substrat aller Erscheinungen, mithin der ganzen Natur, nichts Anderes ist, als jenes uns unmittelbar Bekannte und sehr genau Vertraute, was wir im Innern unseres eigenen Selbst als *Willen* finden; daß demnach dieser *Wille*, weit davon entfernt, wie alle bisherigen Philosophen annahmen, von der *Erkenntniß* unzertrennlich und sogar ein bloßes Resultat derselben zu seyn, von dieser, die ganz sekundär und spätern Ursprungs ist, grundverschieden und völlig unabhängig ist, folglich auch ohne sie bestehn und sich äußern kann, welches in der gesammten Natur, von der thierischen abwärts, wirklich der Fall ist; ja, daß dieser Wille, als das alleinige Ding an sich, das allein wahrhaft Reale, allein Ursprüngliche und Metaphysische, in einer Welt, wo alles Uebrige nur Erscheinung, d. h. bloße Vorstellung, ist, jedem Dinge, was immer es auch seyn mag, die Kraft verleiht, vermöge deren es daseyn und wirken kann; daß demnach nicht allein die willkührlichen Aktionen thierischer Wesen, sondern auch das organische Getriebe ihres belebten Leibes, sogar die Gestalt und Beschaffenheit desselben,

ferner auch die Vegetation der Pflanzen, und endlich selbst im unorganischen Reiche die Krystallisation und überhaupt jede ursprüngliche Kraft, die sich in physischen und chemischen Erscheinungen manifestirt, ja, die Schwere selbst, — an sich und außer der Erscheinung, welches bloß heißt außer unserm Kopf und seiner Vorstellung, geradezu identisch sind mit Dem, was wir in uns selbst als Willen finden, von welchem Willen wir die unmittelbarste und intimste Kenntniß haben, die überhaupt möglich ist; daß ferner die einzelnen Aeußerungen dieses Willens in Bewegung gesetzt werden bei erkennenden, d. h. thierischen Wesen durch Motive, aber nicht minder im organischen Leben des Thieres und der Pflanze durch Reize, bei Unorganischen endlich durch bloße Ursachen im engsten Sinne des Worts; welche Verschiedenheit bloß die Erscheinung betrifft; daß hingegen die Erkenntniß und ihr Substrat, der Intellekt, ein vom Willen gänzlich verschiedenes, bloß sekundäres, nur die höhern Stufen der Objektivation des Willens begleitendes Phänomen sey, ihm selbst unwesentlich, von seiner Erscheinung im thierischen Organismus abhängig, daher physisch, nicht metaphysisch, wie er selbst; daß folglich nie von Abwesenheit der Erkenntniß geschlossen werden kann auf Abwesenheit des Willens; vielmehr dieser sich auch in allen Erscheinungen der erkenntnißlosen, sowohl der vegetabilischen, als der unorganischen Natur nachweisen läßt; also nicht, wie man bisher ohne Ausnahme annahm, Wille durch Erkenntniß bedingt sei; wiewohl Erkenntniß durch Wille.

Und diese, auch noch jetzt so paradox klingende Grundwahrheit meiner Lehre ist es, welche, in allen ihren Hauptpunkten, von den empirischen, aller Metaphysik möglichst aus dem Wege gehenden Wissenschaften, eben so viele, durch die Gewalt der Wahrheit abgenöthigte, aber, als von solcher Seite kommend, höchst überraschende Bestätigungen erhalten hat: und zwar sind diese erst nach dem Erscheinen meines Werks, jedoch völlig unabhängig von demselben, im Laufe vieler Jahre, ans Licht getreten. Daß nun gerade dieses Grunddogma meiner Lehre es ist, dem jene Bestätigungen geworden sind, ist in zwiefacher Hinsicht vortheilhaft: nämlich theils, weil dasselbe der alle übrigen Theile meiner Philosophie bedingende Hauptgedanke ist; theils, weil nur ihm die Bestätigungen aus fremden, von der Philosophie

ganz unabhängigen Wissenschaften zufließen konnten. Denn zwar haben auch zu den übrigen Theilen meiner Lehre, dem ethischen, ästhetischen und dianoiologischen, die seitdem unter beständiger Beschäftigung mit ihr mir verstrichenen siebenzehn Jahre zahlreiche Belege gebracht; allein diese treten, ihrer Natur nach, vom Boden der Wirklichkeit, dem sie entsprossen, unmittelbar auf den der Philosophie selbst: deshalb können sie nicht den Charakter eines fremden Zeugnisses tragen und, weil von mir selbst aufgefaßt, nicht so unabweisbar, unzweideutig und schlagend seyn, wie jene, die eigentliche Metaphysik betreffenden, als welche zunächst von dem Korrelat dieser, der Physik (dies Wort im weiten Sinne der Alten genommen), geliefert werden. Die Physik nämlich, also Naturwissenschaft überhaupt, muß, indem sie ihre eigenen Wege verfolgt, in allen ihren Zweigen, zuletzt auf einen Punkt kommen, bei dem ihre Erklärungen zu Ende sind: dieser eben ist das Metaphysische, welches sie nur als ihre Gränze, darüber sie nicht hinaus kann, wahrnimmt, dabei stehn bleibt und nunmehr ihren Gegenstand der Metaphysik überläßt. Daher hat Kant mit Recht gesagt: „es ist augenscheinlich, daß die allerersten Quellen von den Wirkungen der Natur durchaus ein Vorwurf der Metaphysik seyn müssen." (Von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte. § 51.) Dieses also der Physik Unzugängliche und Unbekannte, bei dem ihre Forschungen enden und welches nachher ihre Erklärungen als das Gegebene voraussetzen, pflegt sie zu bezeichnen mit Ausdrücken wie Naturkraft, Lebenskraft, Bildungstrieb u. dgl. welche nicht mehr sagen, als x. y. z. Wenn nun aber, in einzelnen günstigen Fällen, es besonders scharfsichtigen und aufmerksamen Forschern im Gebiete der Naturwissenschaft glückt, durch diesen dasselbe abgränzenden Vorhang gleichsam einen verstohlenen Blick zu werfen, die Gränze nicht bloß als solche zu fühlen, sondern auch noch ihre Beschaffenheit einigermaaßen wahrzunehmen und dergestalt sogar in das jenseit derselben liegende Gebiet der Metaphysik hinüberzuspähen, und die nun so begünstigte Physik bezeichnet jetzt die solchermaaßen explorirte Gränze geradezu und ausdrücklich als Dasjenige, welches ein ihr zur Zeit völlig unbekanntes, seine Gründe aus einem ganz andern Gebiete nehmendes metaphysisches System aufgestellt hat als das wahre innere Wesen und letzte Princip

aller Dinge, welche es seinerseits außerdem nur als Erscheinungen, d. i. Vorstellungen, anerkennt; — da muß doch wahrlich den beiderseitigen verschiedenartigen Forschern zu Muthe werden wie den Bergleuten, welche, im Schooße der Erde, zwei Stollen, 5 von zwei weit von einander entfernten Punkten aus, gegen einander führen und, nachdem sie beiderseits lange, im unterirdischen Dunkel, auf Kompaß und Libelle allein vertrauend, gearbeitet haben, endlich die lang ersehnte Freude erleben, die gegenseitigen Hammerschläge zu vernehmen. Denn jene Forscher erkennen jetzt, 10 daß sie den so lange vergeblich gesuchten Berührungspunkt zwischen Physik und Metaphysik, die, wie Himmel und Erde, nie zusammenstoßen wollten, erreicht haben, die Versöhnung beider Wissenschaften eingeleitet und ihr Verknüpfungspunkt gefunden ist. Das philosophische System aber, welches diesen Triumph 15 erlebt, erhält dadurch einen so starken und genügenden äußern Beweis seiner Wahrheit und Richtigkeit, daß kein größerer möglich ist. Im Vergleich mit einer solchen Bestätigung, die für eine Rechnungsprobe gelten kann, ist die Theilnahme oder Nichttheilnahme einer Zeitperiode von gar keinem Belang, am aller- 20 wenigsten aber wenn man betrachtet, worauf solche Theilnahme unterdessen gerichtet gewesen und es findet — wie das seit Kant Geleistete. Ueber dieses während der letzten vierzig Jahre in Deutschland unter dem Namen der Philosophie getriebene Spiel fangen nachgerade an dem Publiko die Augen aufzugehn und 25 werden es immer weiter: die Zeit der Abrechnung ist gekommen, und es wird sehn, ob durch das endlose Schreiben und Streiten seit Kant irgend eine Wahrheit zu Tage gefördert ist. Dies überhebt mich der Nothwendigkeit hier unwürdige Gegenstände zu erörtern; zumal da was mein Zweck erfordert kürzer und an- 30 genehmer durch eine Anekdote geleistet werden kann: Als Dante, im Karneval, sich ins Maskengewühl verloren hatte und der Herzog von Medici ihn aufzusuchen befahl; zweifelten die damit Beauftragten an der Möglichkeit, ihn, der auch maskirt war, herauszufinden: weshalb der Herzog ihnen eine Frage aufgab, 35 die sie jeder dem Dante irgend ähnlich sehenden Maske zurufen sollten. Die Frage war: „wer erkennt das Gute?" Nachdem sie auf selbige viele alberne Antworten erhalten hatten, gab endlich eine Maske diese: „Wer das Schlechte erkennt." Daran

erkannten sie den Dante*). Womit hier soviel gesagt seyn soll, daß ich keine Ursache gefunden habe, mich durch das Ausbleiben der Theilnahme meiner Zeitgenossen entmuthigen zu lassen, weil ich zugleich vor Augen hatte, worauf solche gerichtet gewesen. Wer die Einzelnen waren, wird die Nachwelt an ihren Werken sehn; an der Aufnahme, die diesen geworden, aber nur, wer die Zeitgenossen. Auf den Namen der „Philosophie der gegenwärtigen Zeit", welchen man den so ergötzlichen Adepten der Hegelschen Mystifikation hat streitig machen wollen, macht meine Lehre durchaus keinen Anspruch, aber wohl auf den der Philosophie der kommenden Zeit, jener Zeit, die nicht mehr an sinnleerem Wortkram, hohlen Phrasen und spielenden Parallelismen ihr Genüge finden, sondern realen Inhalt und ernstliche Aufschlüsse von der Philosophie verlangen, dagegen aber auch sie verschonen wird mit der ungerechten und ungereimten Forderung, daß sie eine Paraphrase der jedesmaligen Landesreligion seyn müsse. „Denn es ist sehr was Ungereimtes, von der Vernunft Aufklärung zu erwarten, und ihr doch vorher vorzuschreiben, auf welche Seite sie nothwendig ausfallen müsse." Kant, Krit. d. rein. Vern. S. 775. 5te Ausg. — Traurig, in einer so tief gesunkenen Zeit zu leben, daß eine solche sich von selbst verstehende Wahrheit noch erst durch die Autorität eines großen Mannes beglaubigt werden muß. Lächerlich aber ist es, wenn von einer Philosophie an der Kette große Dinge erwartet werden, und vollends belustigend zu sehn, wenn diese mit feierlichem Ernst sich anschickt, solche zu leisten, während Jeder der langen Rede kurzen Sinn zum voraus weiß. Die Scharfsichtigeren aber wollen meistens unter dem Mantel der Philosophie die darin verkappte Theologie erkannt haben, die das Wort führe und den wahrheitsdurstigen Schüler auf ihre Weise belehre; — welches denn an eine beliebte Scene des großen Dichters erinnert. Jedoch Andre, deren Blick noch tiefer eingedrungen seyn will, behaupten, daß was in jenem Mantel stecke so wenig die Theologie als die Philosophie sei, sondern bloß ein armer Schlucker, der, indem er mit feierlichster Miene und tiefem Ernst die hohe, hehre Wahr-

---

*) Baltazar Gracian, el Criticon, III, 9, der den Anachronismus vertreten mag.

heit zu suchen vorgiebt, in der That nichts weiter suche, als ein Stück Brod für sich und dereinstige junge Familie, was er freilich auf andern Wegen mit weniger Mühe und mehr Ehre erreichen könnte, inzwischen um diesen Preis erbötig ist, was nur verlangt
5 wird, nöthigenfalls sogar den Teufel und seine Großmutter a priori zu deduciren, ja, wenn es seyn muß, intellektual anzuschauen; — wo denn allerdings durch den Kontrast der Höhe des vorgeblichen mit der Niedrigkeit des wirklichen Zwecks die Wirkung des Hochkomischen in seltenem Grade erreicht wird,
10 nichtsdestoweniger aber es wünschenswerth bleibt, daß der reine, heilige Boden der Philosophie von solchen Gewerbsleuten, wie weiland der Tempel zu Jerusalem von den Verkäufern und Wechslern, gesäubert werde. — Bis also jene bessere Zeit gekommen seyn wird, mag das philosophische Publikum seine Auf-
15 merksamkeit und Theilnahme wie bisher verwenden. Wie bisher werde auch fernerhin neben Kant, — diesem der Natur nur Ein Mal gelungenen großen Geiste, der seine eigenen Tiefen beleuchtet hat, — jedesmal und obligat, nämlich als eben noch so Einer, — Fichte genannt; ohne daß auch nur eine Stimme da-
20 zwischen riefe: Ἡρακλῆς καὶ πίθηκος! — Wie bisher sei auch fernerhin Hegels Philosophie des absoluten Unsinns (davon $^3/_4$ baar und $^1/_4$ in aberwitzigen Einfällen) unergründlich tiefe Weisheit; ohne daß Shakespeare's Wort such stuff as madmen tongue and brain not*) zum Motto seiner Schriften vorgeschlagen werde,
25 und zum Vignetten-Emblem derselben ein Tintenfisch, der eine Wolke von Finsterniß um sich schafft, damit man nicht sehe was es sei, mit der Umschrift mea caligine tutus. — Wie bisher endlich bringe auch ferner jeder Tag neue Systeme, rein aus Worten und Phrasen zusammengesetzt, zum Gebrauch der Uni-
30 versitäten, nebst einem gelehrten Jargon dazu, in welchem man Tagelang reden kann, ohne je etwas zu sagen, und nimmer störe diese Freude jenes Arabische Sprichwort: „das Klappern der Mühle höre ich wohl; aber das Mehl sehe ich nicht." — Denn alles Dieses ist nun einmal der Zeit angemessen und muß seinen
35 Verlauf haben; wie denn in jeder Zeitperiode etwas Analoges vorhanden ist, welches mit mehr oder weniger Lerm die Zeit-

*) Solches Zeug, wie die Tollen „zungen", aber nicht „hirnen".

genossen beschäftigt und dann so gänzlich verhallt und so spurlos verschwindet, daß die nächste Generation nicht mehr zu sagen weiß, was es gewesen. Die Wahrheit kann warten: denn sie hat ein langes Leben vor sich. Das Aechte und ernstlich Gemeinte geht stets langsam seinen Gang und erreicht sein Ziel; 5 freilich fast wie durch ein Wunder: denn bei seinem Auftreten wird es in der Regel kalt, ja, mit Ungunst aufgenommen, ganz aus demselben Grunde, warum auch nachher, wann es in voller Anerkennung und bei der Nachwelt angelangt ist, die unberechenbar große Mehrzahl der Menschen es allein auf Autorität gelten 10 läßt, um sich nicht zu kompromittiren, die Zahl der aufrichtigen Schätzer aber immer noch fast so klein bleibt, wie am Anfang. Dennoch vermögen diese Wenigen es in Ansehn zu halten, weil sie selbst in Ansehn stehn. Sie reichen es nun von Hand zu Hand, über den Köpfen der unfähigen Menge einander zu, durch 15 die Jahrhunderte. So schwierig ist die Existenz des besten Erbtheils der Menschheit. — Hingegen wenn die Wahrheit, um wahr zu seyn, bei Denen um Erlaubniß zu bitten hätte, welchen ganz andere Dinge am Herzen liegen; da könnte man freilich an ihrer Sache verzweifeln, da möchte oft ihr zum Bescheide die 20 Hexenlosung werden fair is foul, and foul is fair*). Allein glücklicherweise ist es nicht so: sie hängt von keiner Gunst oder Ungunst ab und hat bei Niemanden um Erlaubniß zu bitten: sie steht auf eigenen Füßen, die Zeit ist ihr Bundesgenosse, ihre Kraft ist unwiderstehlich, ihr Leben unzerstörbar. 25

---

*) Schön ist häßlich, und häßlich ist schön.

Physiologie und Pathologie.

Indem ich die im Obigen angekündigten empirischen Bestätigungen meiner Lehre nach den Wissenschaften klassifizire, von denen sie ausgegangen, und dabei, als Leitfaden meiner Erörterungen, den Stufengang der Natur von oben nach unten verfolge, habe ich zuerst von einer sehr auffallenden Bestätigung zu reden, welche in diesen letzten Jahren meinem Hauptdogma geworden ist durch die physiologischen und pathologischen Ansichten eines Veteranen der Heilkunde, des Königl. Dänischen Leibarztes J. D. *Brandis*, dessen „Versuch über die Lebenskraft" (1795) schon von *Reil* mit besonderem Lobe aufgenommen wurde. In seinen beiden neuesten Schriften: „Erfahrungen über die Anwendung der Kälte in Krankheiten", Berlin 1833, und „Nosologie und Therapie der Kachexien" 1834, sehen wir ihn auf die ausdrücklichste, ja, auffallendeste Weise, als die Urquelle aller Lebensfunctionen einen *bewußtlosen Willen* aufstellen, aus diesem alle Vorgänge im Getriebe des Organismus, sowohl bei krankem, als bei gesundem Zustande, ableiten und ihn als das primum mobile des Lebens darstellen. Ich muß dieses durch wörtliche Anführungen aus jenen Schriften belegen, da selbige höchstens dem medicinischen Leser zur Hand seyn könnten.

In der ersten jener beiden Schriften heißt es S. VIII: „Das Wesen jedes lebendigen Organismus besteht darin, daß er sein eigenes Seyn gegen den Makrokosmos möglichst erhalten will." —

S. X. „Nur ein lebendiges Seyn, nur ein Wille, kann in einem Organ zu derselben Zeit statt haben: ist also ein kranker, mit der Einsicht nicht harmonirender Wille im Hautorgan vorhanden; so ist Kälte im Stande denselben so lange zu unterdrücken, als sie Wärmeerzeugung, einen normalen Willen, hervorbringen kann."

S. 1. „Wenn wir uns überzeugen müssen, daß bei jedem Akt des Lebens ein Bestimmendes — ein Wille statt haben muß, wodurch die dem ganzen Organismo zweckmäßige Bildung veranlaßt und jede Formveränderung der Theile in Uebereinstimmung mit der ganzen Individualität bedingt wird, und ein Zubestimmendes oder Bildsames u. s. w." — S. 11. „In Rücksicht des individuellen Lebens muß dem Bestimmenden, dem organischen Willen, von dem Zubestimmenden Genüge geschehen können, wenn derselbe befriedigt aufhören soll. Selbst bei dem erhöhten Lebensprocesse in der Entzündung geschieht das: ein Neues wird gebildet, das Schädliche ausgestossen; bis dahin wird mehr Zubildendes durch die Arterien zugeführt und mehr venöses Blut wird weggeführt, bis der Entzündungsproceß vollendet und der organische Wille befriedigt ist. Dieser Wille kann aber auch so erregt werden, daß er nicht befriedigt werden kann. Diese erregende Ursache (Reiz) wirkt entweder unmittelbar auf das einzelne Organ (Gift, Kontagium) oder affizirt das ganze Leben, wo dieses Leben dann bald die höchsten Anstrengungen macht, um das Schädliche wegzuschaffen oder den organischen Willen umzustimmen und in einzelnen Theilen kritische Lebensthätigkeiten, Entzündungen, erregt, oder dem unbefriedigten Willen erliegt." — S. 12. „Der nicht zu befriedigende anomale Wille wirkt auf diese Art den Organismus zerstörend, wenn nicht entweder a) das ganze nach Einheit strebende Leben (Tendenz zur Zweckmäßigkeit) andere zu befriedigende Lebensthätigkeiten hervorbringt (Crises et Lyses), die jenen Willen unterdrücken, und wenn sie dieses vollkommen zu Stande bringen, entscheidende Krisen (Crises completae), oder wenn sie nur den Willen zum Theil ablenken, crises incompletae heißen, oder b) ein anderer Reiz (Arznei) einen andern Willen hervorbringt, der jenen kranken unterdrückt. — Wenn wir dieses mit dem durch Vorstellungen uns bewußt gewordenen Willen unter eine

und dieselbe Kategorie setzen und uns verwahren, daß hier nicht von nähern oder entferntern Gleichnissen die Rede seyn kann; so haben wir die Ueberzeugung, daß wir den Grundbegriff des *einen*, als Unbegränztes nicht theilbaren Lebens festhalten, das im menschlichen Körper das Haar wachsen und die erhabensten Kombinationen von Vorstellungen machen kann, je nachdem es sich in verschiedenen, mehr oder weniger begabten und geübten Organen manifestirt. Wir sehen, daß der heftigste Affekt, — unbefriedigte *Wille* — durch eine stärkere oder schwächere Erregung unterdrückt werden kann" u. s. w. — S. 18. „Die äußere Temperatur ist eine Veranlassung, wonach das Bestimmende — diese Tendenz, den Organismum als Einheit zu erhalten, dieser *organische Wille ohne Vorstellung* — seine Thätigkeit bald in demselben Organ, bald in einem entfernten modifizirt. — Jede Lebensäußerung ist aber Manifestation des organischen *Willens*, sowohl kranke als gesunde: *dieser Wille bestimmt die Vegetation.* Im gesunden Zustande in Uebereinstimmung mit der Einheit des Ganzen. Im kranken Zustande wird derselbe — — — veranlaßt, *nicht* in Uebereinstimmung mit der Einheit zu *wollen.*" — — — S. 23. „Eine plötzliche Anbringung von Kälte auf die Haut unterdrückt die Function derselben (Erkältung), kalter Trunk den *organischen Willen* der Verdauungsorgane und vermehrt dadurch den der Haut, und bringt Transspiration hervor; eben so den kranken *organischen Willen*: Kälte unterdrückt Hautausschläge" u. s. w. — S. 33. „Fieber ist die Teilnahme des ganzen Lebensprocesses an einem kranken *Willen*, ist also Das im ganzen Lebensproceß, was Entzündung in den einzelnen Organen ist: die Anstrengung des Lebens etwas Bestimmtes zu bilden, um dem kranken *Willen* Genüge zu leisten und das Nachtheilige zu entfernen. — Wenn dieses gebildet wird, so heißt das Krise oder Lyse. Die erste Perception des Schädlichen, welches den kranken *Willen* veranlaßt, wirkt eben so auf die Individualität, als das durch die Sinne appercipirte Schädliche wirkt, ehe wir das ganze Verhältniß desselben zu unserer Individualität und die Mittel es zu entfernen, zur Vorstellung gebracht haben. Es wirkt Schrecken und seine Folgen, Stillstand des Lebensprocesses im Parenchyma und zunächst in dem der Außenwelt zugekehrten Theile desselben, in

der Haut und den die ganze Individualität (den äußern Körper) bewegenden Muskeln: Schauder, Frost, Zittern, Gliederschmerzen u. s. w. Der Unterschied zwischen beiden ist: daß in letzterem Falle das Schädliche sogleich oder nach und nach, zu deutlichen Vorstellungen kommt, weil es durch alle Sinne mit der Individualität verglichen, dadurch sein Verhältniß zur Individualität bestimmt und das Mittel die Individualität dagegen zu sichern (Nichtachten, Fliehen, Abwehren), zu einem bewußten Willen gebracht werden kann; im erstern Falle hingegen das Schädliche nicht zum Bewußtseyn gelangt, und das Leben allein (hier die Heilkraft der Natur) Anstrengungen macht, um das Schädliche zu entfernen und dadurch den kranken Willen zu befriedigen. Dieses darf nicht als Gleichniß angesehn werden, sondern ist die wahre Darstellung der Manifestation des Lebens." — — S. 58. „Immer erinnere man sich aber, daß hier die Kälte als ein heftiges Reizmittel wirkt, um den kranken Willen zu unterdrücken oder zu mäßigen, und statt seiner einen natürlichen Willen der allgemeinen Wärmeerzeugung zu erwecken." —

Aehnliche Aeußerungen findet man fast auf jeder Seite des Buches. In der zweiten der angeführten Schriften des Herrn Brandis mischt er die Erklärung aus dem Willen, wahrscheinlich aus der Rücksicht, daß sie eigentlich metaphysisch ist, nicht mehr so durchgängig seinen einzelnen Auseinandersetzungen ein, behält sie jedoch ganz und gar bei, ja, spricht sie an den Stellen, wo er sie aufstellt, um so bestimmter und deutlicher aus. So redet er §§. 68 seqq.: von einem „unbewußten Willen, welcher vom bewußten nicht zu trennen ist", und welcher das primum mobile alles Lebens, der Pflanze wie des Thieres ist, als in welchen das Bestimmende aller Lebensprocesse, Sekretionen u. s. w. ein in allen Organen sich äußerndes Verlangen und Abscheu ist. — §. 71. „Alle Krämpfe beweisen, daß die Manifestation des Willens ohne deutliches Vorstellungsvermögen statt haben kann." — §. 72. „Ueberall kommen wir auf eine ursprüngliche nicht mitgetheilte Thätigkeit, die bald vom erhabensten humanen freien Willen, bald von thierischem Verlangen und Abscheu, und bald von einfachen, mehr vegetativen Bedürfnissen bestimmt, in der Einheit des Individuums mehrere Thätigkeiten weckt, um sich zu manifestiren." — S. 96. „Ein Schaffen, eine ursprüngliche,

nicht mitgetheilte Thätigkeit manifestirt sich bei jeder Lebensäußerung." — — — „Der dritte Faktor dieses individuellen Schaffens ist der Wille, das Leben des Individuums selbst." — — „Die Nerven sind Leiter dieses individuellen Schaffens;
5 vermittelst ihrer werden Form und Mischung nach Verlangen und Abscheu verändert." — S. 97. „Die Assimilation des Fremden Stoffes — — — macht das Blut, — — — ist kein Aufsaugen, noch Durchschwitzen der organischen Materie, — — — sondern überall ist der eine Faktor der Erscheinung der schaf-
10 fende Wille, auf keine Art mitgetheilter Bewegung zurückzuführendes Leben." —

Als ich dieses 1835 schrieb, war ich noch treuherzig genug, im Ernste zu glauben, Herrn Brandis sei mein Werk nicht bekannt gewesen: sonst würde ich seiner Schriften hier nicht er-
15 wähnt haben; da solche alsdann keine Bestätigung, sondern nur eine Wiederholung, Anwendung und Ausführung meiner Lehre in diesem Punkt seyn würden. Allein ich glaubte mit Sicherheit annehmen zu können, daß er mich nicht kannte; weil er meiner nirgends erwähnt, und wenn er mich gekannt hätte, die schrift-
20 stellerische Redlichkeit durchaus erheischt haben würde, daß er den Mann, von dem er seinen Haupt- und Grund-Gedanken entlehnte, nicht verschwiege, um so weniger, als er ihn alsdann, durch das allgemeine Ignoriren seines Werkes, eine unverdiente Vernachlässigung erleiden sah, welche gerade als einem Unterschleife
25 günstig hätte ausgelegt werden können. Dazu kommt, daß es im eigenen litterarischen Interesse des Herrn Brandis gelegen hätte, mithin auch Sache der Klugheit war, sich auf mich zu berufen. Denn die von ihm aufgestellte Grundlehre ist eine so auffallende und paradoxe, daß schon sein Göttinger Recensent darüber ver-
30 wundert ist und nicht weiß, was er daraus machen soll: und eine solche hat Herr Brandis nicht durch Beweis oder Induktion eigentlich begründet, noch sie in ihrem Verhältniß zum Ganzen unsers Wissens von der Natur festgestellt, sondern er hat sie bloß behauptet. Ich stellte mir daher vor, daß er durch jene eigen-
35 thümliche Divinationsgabe, welche ausgezeichnete Aerzte am Krankenbette das Richtige erkennen und ergreifen lehrt, zu ihr gelangt wäre, ohne von den Gründen dieser eigentlich metaphysischen Wahrheit strenge und methodische Rechenschaft geben zu

können; wenn er gleich sehn mußte, wie sehr sie den bestehenden Ansichten entgegen läuft. Hätte er, dachte ich, meine Philosophie gekannt, welche die selbe Wahrheit in weit größerem Umfang aufstellt, sie von der gesammten Natur geltend macht, sie durch Beweis und Induktion begründet, im Zusammenhang mit der Kantischen Lehre, aus deren bloßem Zu-Ende-denken sie hervorgeht; wie willkommen hätte es ihm da seyn müssen, sich auf sie berufen und an sie lehnen zu können, um nicht mit einer unerhörten Behauptung, die bei ihm doch nur Behauptung bleibt, allein dazustehen. Dieses sind die Gründe, aus welchen ich damals glaubte, als ausgemacht annehmen zu dürfen, daß Herr Brandis mein Werk wirklich nicht gekannt hatte.

Seitdem nun aber habe ich die deutschen Gelehrten und die Kopenhagener Akademiker, zu denen Herr Brandis gehörte, besser kennen gelernt und bin zu der Ueberzeugung gelangt, daß er mich sehr wohl gekannt hat. Die Gründe derselben habe ich bereits 1844, im zweiten Bande der „Welt als Wille und Vorstellung" Kap. 20, S. 263, dargelegt, und will sie, da der ganze Gegenstand unerquicklich ist, hier nicht wiederholen, sondern füge nur hinzu, daß ich seitdem, von sehr guter Hand, die Versicherung erhalten habe, daß Herr Brandis mein Hauptwerk allerdings gekannt und sogar besessen hat, da es sich in seinem Nachlaß vorgefunden. — Die unverdiente Obskurität, welche ein Schriftsteller, wie ich, lange Zeit zu erleiden hat, ermuthigt solche Leute, sogar die Grundgedanken desselben sich anzueignen, ohne ihn zu nennen.

Noch weiter, als Herr Brandis, hat ein anderer Mediciner Dies getrieben, indem er es nicht bei den Gedanken bewenden ließ, sondern auch noch die Worte dazu nahm. Nämlich Herr *Anton Rosas*, o. ö. Professor an der Universität zu Wien, ist es, der im ersten Bande seines *Handbuchs der Augenheilkunde*, von 1830, aus meiner Abhandlung „über das Sehn und die Farben", von 1816, und zwar von S. 14—16 derselben, seinen ganzen §. 507 wörtlich abgeschrieben hat, ohne meiner dabei zu erwähnen, oder sonst durch irgend etwas merken zu lassen, daß hier ein Anderer spricht, als er. Schon hieraus erklärt sich genügend, warum er in seinen Verzeichnissen von 21 Schriften über die Farben und von 40 Schriften über die

Physiologie des Auges, welche er §. 542 und §. 567 giebt, meine Abhandlung anzuführen sich gehütet hat: allein dies war um so räthlicher, als er auch sonst sehr Vieles aus ihr sich zu eigen gemacht hat, ohne mich zu nennen. Z. B. §. 526, gilt was
5 von „man“ behauptet wird, bloß von mir. Sein ganzer §. 527 ist, nur nicht ganz wörtlich, ausgeschrieben aus S. 59 und 60 meiner Abhandlung. Was er §. 535 ohne Weiteres mit „offenbar“ einführt, nämlich daß das Gelbe $^3/_4$ und das Violette $^1/_4$ der Thätigkeit des Auges sei, ist keinem Menschen jemals „offen-
10 bar“ gewesen, als bis ich es „offenbart“ hatte, ist auch, bis auf den heutigen Tag, eine von Wenigen gekannte, von noch Wenigern zugestandene Wahrheit, und damit sie ohne Weiteres „offenbar“ heißen könne, ist noch mancherlei erfordert, unter Anderm daß ich begraben sei: bis dahin muß sogar die ernstliche Prüfung
15 der Sache aufgeschoben bleiben; weil bei dieser leicht wirklich *offenbar* werden könnte, daß der eigentliche Unterschied zwischen Neuton's Farbentheorie und meiner darin besteht, daß seine falsch und meine wahr ist; welches denn doch für die Mitlebenden nicht anders als kränkend seyn könnte: weshalb man, weislich und
20 nach altem Brauch, die ernstliche Prüfung der Sache noch die wenigen Jahre bis dahin aufschiebt. Herr Rosas hat diese Politik nicht gekannt, sondern, eben wie der Kopenhagner Akademiker Brandis, weil von der Sache nirgends die Rede ist, gemeint, er könne sie de bonne prise erklären. Man sieht, die
25 norddeutsche und die süddeutsche Redlichkeit verstehn einander noch nicht genugsam. — Ferner ist der ganze Inhalt der §§. 538, 539, 540 im Buche des Herrn Rosas ganz aus meinem §. 13 genommen, ja meistentheils wörtlich daraus abgeschrieben. Ein Mal sieht er sich aber doch gezwungen, meine Abhandlung zu
30 citiren: nämlich §. 531, wo er für eine Thatsache einen Gewährsmann braucht. Belustigend ist die Art, wie er sogar die Zahlenbrüche, durch welche ich, in Folge meiner Theorie, sämmtliche Farben ausdrücke, einführt. Nämlich diese sich so ganz sans façon anzueignen, mag ihm doch verfänglich geschienen haben: er sagt
35 also S. 308: „*Wollten* wir erstgedachtes Verhältniß der Farben zum Weiß mit Zahlen ausdrücken und nähmen wir Weiß $=1$ an; so ließe sich beiläufig (wie bereits Schopenhauer that) folgende Proportion feststellen: Gelb $= ^3/_4$, Orange $= ^2/_3$,

Roth $= 1/2$, Grün $= 1/2$, Blau $= 1/3$, Violett $= 1/4$, Schwarz $= 0$." — Nun möchte ich doch wissen, wie sich das so beiläufig thun ließe, ohne vorher meine ganze physiologische Farbentheorie erdacht zu haben, auf welche allein diese Zahlen sich beziehen und ohne welche sie unbenannte Zahlen ohne Bedeutung sind, und 5 vollends, wie jenes sich thun ließe, wenn man, wie Herr Rosas, sich zur Neutonischen Farbentheorie bekennt, mit der diese Zahlen in geradem Widerspruch stehn; endlich, wie es zugeht, daß seit den Jahrtausenden, daß Menschen denken und schreiben, noch nie einem gerade diese Brüche als Ausdrücke der Farben in den Sinn 10 gekommen sind, als bloß uns beiden, mir und Herrn Rosas? Denn daß er sie ganz eben so aufgestellt haben würde, auch wenn ich es nicht zufällig 14 Jahre früher „bereits" gethan hätte und ihm dadurch nur unnöthigerweise zuvorgekommen wäre, besagen seine obigen Worte, aus denen man sieht, daß es dabei nur auf 15 das „Wollen" ankommt. Nun aber liegt gerade in jenen Zahlenbrüchen das Geheimniß der Farben, über deren Wesen und Verschiedenheit von einander man den wahren Aufschluß ganz allein durch jene Zahlenbrüche erhält. — Aber ich wollte froh seyn, wenn das Plagiat die größte Unredlichkeit wäre, welche die 20 Deutsche Litteratur befleckt; es giebt deren viel mehr, viel tiefer eingreifende und verderblichere, zu welchen das Plagiat sich verhält wie ein wenig pickpocketing zu Kapitalverbrechen. Jenen niedrigen, schnöden Geist meyne ich, vermöge dessen das persönliche Interesse der Leitstern ist, wo es die Wahrheit seyn sollte, 25 und unter der Maske der Einsicht die Absicht redet. Achselträgerei und Augendienerei sind an der Tagesordnung, Tartüffiaden werden ohne Schminke aufgeführt, ja Kapuzinaden ertönen von der den Wissenschaften geweihten Stätte: das ehrwürdige Wort Aufklärung ist eine Art Schimpfwort geworden, die größten 30 Männer des vorigen Jahrhunderts, Voltaire, Rousseau, Locke, Hume, werden verunglimpft, diese Heroen, diese Zierden und Wohlthäter der Menschheit, deren über beide Hemisphären verbreiteter Ruhm, wenn durch irgend etwas, nur noch dadurch verherrlicht werden kann, daß jederzeit und überall, wo Obskuranten 35 auftreten, solche ihre erbitterten Feinde sind — und Ursache dazu haben. Litterarische Faktionen und Brüderschaften auf Tadel und Lob werden geschlossen, und nun wird das Schlechte gepriesen

und ausposaunt, das Gute verunglimpft, oder auch, wie Göthe sagt, „durch ein unverbrüchliches Schweigen sekretirt, in welcher Art von Inquisitionscensur es die Deutschen weit gebracht haben" (Tag- und Jahreshefte, J. 1821).
5 Die Motive und Rücksichten aber, aus denen das Alles geschieht, sind zu niedriger Art, als daß ich mit ihrer Aufzählung mich befassen möchte. Welch ein weiter Abstand ist doch zwischen der von unabhängigen Gentlemen, der Sache wegen geschriebenen Edinburgh' Review, welche ihr edles, dem Publius Syrus ent-
10 nommenes Motto: Judex damnatur, cum nocens absolvitur, mit Ehren trägt*, und den absichtsvollen, rücksichtsvollen, verzagten, unredlichen deutschen Litteraturzeitungen, die, großentheils von Söldlingen des Geldes wegen fabrizirt, zum Motto haben sollten: accedas socius, laudes, lauderis ut absens. — Jetzt, nach 21
15 Jahren, verstehe ich was Göthe mir 1814 sagte, in Berka, wo ich ihn beim Buch der Stael de l'Allemagne gefunden hatte und nun im Gespräch darüber äußerte, sie mache eine übertriebene Schilderung von der Ehrlichkeit der Deutschen, wodurch Ausländer irre geleitet werden könnten. Er lachte und sagte: „ja freilich,
20 die werden den Koffer nicht anketten, und da wird er abgeschnitten werden." Dann aber setzte er ernst hinzu: „aber wenn man die Unredlichkeit der Deutschen in ihrer ganzen Größe kennen lernen will, muß man sich mit der deutschen Litteratur bekannt machen." — Wohl! Allein unter allen Unredlichkeiten der deut-
25 schen Litteratur ist die empörendeste die Zeitdienerei vorgeblicher Philosophen, wirklicher Obskuranten. Zeitdienerei: das Wort, wenn ich es gleich dem Englischen nachbilde, bedarf keiner Erklärung, und die Sache keines Beweises: denn wer die Stirn hätte, sie abzuleugnen, würde einen starken Beleg zu meinem
30 gegenwärtigen Thema geben. Kant hat gelehrt, daß man den Menschen nur als Zweck, nie als Mittel behandeln soll: daß die Philosophie nur als Zweck, nie als Mittel gehandhabt werden soll, glaubte er nicht erst sagen zu müssen. Zeitdienerei läßt sich zur Noth in jedem Kleide entschuldigen, in der Kutte und dem
35 Hermelin, nur nicht im Tribonion, dem Philosophenmantel: denn wer diesen anlegt, hat zur Fahne der Wahrheit geschworen, und nun ist, wo es ihren Dienst gilt, jede andere Rücksicht, auf was immer es auch sei, schmählicher Verrath. Darum ist Sokrates

dem Schierling und Bruno dem Scheiterhaufen nicht ausgewichen. Jene aber kann man mit einem Stück Brod seitabwärts locken. Ob sie so kurzsichtig sind, daß sie nicht dort, schon ganz in der Nähe, die Nachwelt sehn, bei der die Geschichte der Philosophie sitzt und unerbittlich, mit ehernem Griffel und fester Hand, in ihr 5 unvergängliches Buch zwei bittere Zeilen der Verdammung schreibt? oder ficht sie das nicht an? — freilich wohl, après moi le déluge läßt sich zur Noth sagen; jedoch après moi le mépris will nicht über die Lippen. Ich glaube daher, daß sie zu jener Richterin sprechen werden: „ach, liebe Nachwelt und Geschichte der Philo- 10 sophie, ihr seid im Irrthum, wenn ihr es mit uns ernstlich nehmt: wir sind ja gar nicht Philosophen, bewahre der Himmel! nein, bloße Philosophieprofessoren, bloße Staatsdiener, bloße Spaaß-Philosophen! es ist, wie wenn ihr die in Pappe geharnischten Theater-Ritter ins wirkliche Turnier schleppen wolltet.“ Da wird 15 wohl die Richterin ein Einsehen haben, alle jene Namen durchstreichen und ihnen das beneficium perpetui silentii angedeihen lassen.

Von dieser Abschweifung, zu der mich, vor 18 Jahren, der Anblick der Zeitdienerei und des Tartüffianismus, die doch noch nicht so blühten wie heute, hingerissen hatte, kehre ich zurück zu 20 dem durch Herrn Brandis, wenn auch nicht selbst-erkannten, doch bestätigten Theil meiner Lehre, um einige Erläuterungen zu demselben beizubringen, an welche ich sodann noch einige andere demselben von Seiten der Physiologie gewordene Bestätigungen knüpfen werde. 25

Die drei von Kant in der transscendentalen Dialektik unter dem Namen der Ideen der Vernunft kritisirten und demzufolge in der theoretischen Philosophie beseitigten Annahmen haben, bis zu der durch diesen großen Mann hervorgebrachten gänzlichen Umgestaltung der Philosophie, der tiefern Einsicht in die Natur 30 sich jederzeit hinderlich erwiesen. Für den Gegenstand unserer gegenwärtigen Betrachtung war ein solches Hinderniß die Idee der Seele, dieses metaphysischen Wesens, in dessen absoluter Einfachheit Erkennen und Wollen ewig unzertrennlich Eins, verbunden und verschmolzen waren. So lange sie bestand, konnte keine 35 philosophische Physiologie zu Stande kommen; um so weniger, als mit ihr zugleich auch ihr Korrelat, die reale und rein passive Materie, als Stoff des Leibes, nothwendig gesetzt werden mußte.*

Sie eben war Schuld, daß am Anfange des vorigen Jahrhunderts der berühmte Chemiker und Physiolog Stahl die Wahrheit verfehlen mußte, welcher ganz nahe gekommen war und sie erreicht haben würde, wenn er an die Stelle der anima ra-
5 tionalis, den nackten, noch erkenntnißlosen Willen, der allein metaphysisch ist, hätte setzen können. Allein unter dem Einfluß jener Vernunftidee konnte er nichts Anderes lehren, als daß jene einfache, vernünftige Seele es sei, welche den Körper sich baue und alle inneren, organischen Funktionen desselben lenke und voll-
10 zöge, dabei aber doch, obschon Erkennen die Grundbestimmung und gleichsam die Substanz ihres Wesens sei, nichts von dem Allen wisse und erführe. Darin lag etwas Absurdes, welches die Lehre schlechterdings unhaltbar machte. Sie wurde verdrängt durch Hallers Irritabilität und Sensibilität, die zwar rein empirisch
15 aufgefaßt, dafür aber auch zwei qualitates occultae sind, bei denen die Erklärung zu Ende ist. Die Bewegung des Herzens und der Eingeweide wurde jetzt der Irritabilität zugeschrieben. Die anima rationalis aber blieb ungekränkt in ihren Ehren und Würden, als ein fremder Gast im Hause des Leibes*. — „Die
20 Wahrheit steckt tief im Brunnen", — hat Demokritos gesagt, und die Jahrtausende haben es seufzend wiederholt: aber es ist kein Wunder; wenn man, sobald sie heraus will, ihr auf die Finger schlägt.

Der Grundzug meiner Lehre, welcher sie zu allen je dagewese-
25 nen in Gegensatz stellt, ist die gänzliche Sonderung des Willens von der Erkenntniß, welche beide alle mir vorhergegangenen Philosophen als unzertrennlich, ja, den Willen als durch die Erkenntniß, die der Grundstoff unsers geistigen Wesens sei, bedingt und sogar meistens als eine bloße Funktion derselben ansahen.
30 Jene Trennung aber, jene Zersetzung des so lange untheilbar gewesenen Ichs oder Seele, in zwei heterogene Bestandtheile, ist für die Philosophie Das, was die Zersetzung des Wassers für die Chemie gewesen ist; wenn dies auch erst spät erkannt werden wird. Bei mir ist das Ewige und Unzerstörbare im Menschen,
35 welches daher auch das Lebensprincip in ihm ausmacht, nicht die Seele, sondern, mir einen chemischen Ausdruck zu gestatten, das Radikal der Seele, und dieses ist der Wille. Die sogenannte Seele ist schon zusammengesetzt: sie ist die Verbindung des

Willens mit dem νοῦς, Intellekt. Dieser Intellekt ist das Sekundäre, ist das posterius des Organismus und, als eine bloße Gehirnfunktion, durch diesen bedingt. Der Wille hingegen ist primär, ist das prius des Organismus und dieser durch ihn bedingt. Denn der Wille ist dasjenige Wesen an sich, welches erst 5 in der Vorstellung (jener bloßen Gehirnfunktion) sich als ein solcher organischer Leib darstellt: nur vermöge der Formen der Erkenntniß (oder Gehirnfunktion), also nur in der Vorstellung, ist der Leib eines Jeden ihm als ein Ausgedehntes, Gegliedertes, Organisches gegeben, nicht außerdem, nicht unmittelbar im Selbst- 10 bewußtseyn. Wie die Aktionen des Leibes nur die in der Vorstellung sich abbildenden einzelnen Akte des Willens sind, so ist auch ihr Substrat, die Gestalt dieses Leibes, sein Bild im Ganzen: daher ist in allen organischen Funktionen des Leibes, eben so gut wie in seinen äußern Aktionen, der Wille das agens. Die 15 wahre Physiologie, auf ihrer Höhe, weist das Geistige im Menschen (die Erkenntniß) als Produkt seines Physischen nach; und das hat, wie kein Andrer, Cabanis geleistet: aber die wahre Metaphysik belehrt uns, daß dieses Physische selbst bloßes Produkt, oder vielmehr Erscheinung, eines Geistigen (des Willens) 20 sei, ja, daß die Materie selbst durch die Vorstellung bedingt sei, in welcher allein sie existirt. Das Anschauen und Denken wird immer mehr aus dem Organismus erklärt werden, nie aber das Wollen, sondern umgekehrt, aus diesem der Organismus; wie ich unter der folgenden Rubrik nachweise. Ich setze also erstlich den 25 Willen, als Ding an sich, völlig Ursprüngliches; zweitens seine bloße Sichtbarkeit, Objektivation, den Leib; und drittens die Erkenntniß, als bloße Funktion eines Theils dieses Leibes. Dieser Theil selbst ist das objektivirte (Vorstellung gewordene) Erkennenwollen, indem der Wille, zu seinen Zwecken, der Er- 30 kenntniß bedarf. Diese Funktion nun aber bedingt wieder die ganze Welt als Vorstellung, mithin auch den Leib selbst, sofern er anschauliches Objekt ist, ja, die Materie überhaupt, als welche nur in der Vorstellung vorhanden ist. Denn eine objektive Welt, ohne ein Subjekt, in dessen Bewußtseyn sie dasteht, ist, wohl- 35 erwogen, etwas schlechthin Undenkbares. Die Erkenntniß und die Materie (Subjekt und Objekt) sind also nur relativ für einander da und machen die Erscheinung aus. Mithin steht, durch

meine Fundamentalveränderung, die Sache so, wie sie noch nie gestanden hat.

Wenn er nach Außen schlägt, nach Außen wirkt, auf einen erkannten Gegenstand gerichtet, mithin durch das Medium der Erkenntniß hindurch gegangen ist, — da erkennen Alle als das hier Thätige *den Willen*, und da erhält er seinen Namen. Allein er ist es nicht weniger, welcher in den, jenen äußern Handlungen als Bedingung vorhergängigen, innern Processen, die das organische Leben und sein Substrat schaffen und erhalten, thätig ist, und auch Blutumlauf, Sekretion und Verdauung sind sein Werk. Aber eben weil man ihn nur da erkannte, wo er das Individuum, von dem er ausgeht, verlassend, sich auf die Außenwelt, welche nunmehr gerade zu diesem Behuf sich als Anschauung darstellt, richtet, hat man die Erkenntniß für seine wesentliche Bedingung, sein alleiniges Element, ja sogar für den Stoff, aus welchem er bestehe, gehalten und damit das größte *ὑστερον προτερον* begangen, welches je gewesen.

Vor allen Dingen aber muß man Wille von Willkühr zu unterscheiden wissen und einsehn, daß jener ohne diese bestehn kann; was freilich meine ganze Philosophie voraussetzt. Willkühr heißt der Wille da, wo ihn Erkenntniß beleuchtet, und daher Motive, also Vorstellungen, die ihn bewegenden Ursachen sind: Dies heißt, objektiv ausgedrückt, wo die Einwirkung von Außen, welche den Akt verursacht, durch ein *Gehirn* vermittelt ist. Das *Motiv* kann definirt werden als ein äußerer Reiz, auf dessen Einwirkung zunächst ein *Bild im Gehirn* entsteht, unter dessen Vermittelung der Wille die eigentliche Wirkung, eine äußere Leibesaktion, vollbringt. Bei der Menschenspecies nun aber kann ein Begriff, der sich aus frühern Bildern dieser Art, durch Fallenlassen ihrer Unterschiede, abgesetzt hat, folglich nicht mehr anschaulich ist, sondern bloß durch Worte bezeichnet und fixirt wird, die Stelle jenes Bildes vertreten. Weil demnach die Einwirkung der Motive überhaupt nicht an den Kontakt gebunden ist, können sie ihre Wirkungskräfte auf den Willen gegen einander messen, d. h. gestatten eine gewisse Wahl: diese ist beim Thiere auf den engen Gesichtskreis des ihm *anschaulich* Vorliegenden beschränkt; beim Menschen hingegen hat sie den weiten Umkreis des für ihn *Denkbaren*, also seiner

Begriffe, zum Spielraum. Demnach bezeichnet man als willkührlich *die* Bewegungen, welche nicht, wie die der unorganischen Körper, auf *Ursachen*, im engsten Sinne des Worts, erfolgen, auch nicht auf bloße *Reize*, wie die der Pflanzen, sondern auf *Motive**). Diese aber setzen *Erkenntniß* voraus, als welche das *Medium der Motive* ist, durch welches hindurch die Kausalität sich hier bethätigt, ihrer ganzen sonstigen Nothwendigkeit jedoch unbeschadet. Physiologisch läßt der Unterschied zwischen Reiz und Motiv sich auch so bezeichnen: der Reiz ruft die Reaktion *unmittelbar* hervor, indem diese ausgeht von dem selben Theil, auf welchen der Reiz gewirkt hat: das Motiv hingegen ist ein Reiz, welcher den Umweg durch das Gehirn machen muß, woselbst, bei Einwirkung desselben, zunächst ein Bild entsteht und dieses allererst die erfolgende Reaktion hervorruft, welche jetzt Willensakt und willkührlich genannt wird. Der Unterschied zwischen willkührlichen und unwillkührlichen Bewegungen betrifft demnach nicht das Wesentliche und Primäre, welches in beiden der Wille ist, sondern bloß das Sekundäre, die Hervorrufung der Aeußerung des Willens; ob nämlich diese am Leitfaden der eigentlichen Ursachen, oder der Reize, oder der Motive, d. h. der durch die Erkenntniß hindurchgegangenen Ursachen, geschieht. Im menschlichen Bewußtseyn, welches vom thierischen sich dadurch unterscheidet, daß es nicht bloß anschauliche Vorstellungen, sondern auch abstrakte Begriffe enthält, welche, vom Zeitunterschied unabhängig, zugleich und neben einander wirken, wodurch Ueberlegung, d. h. Konflikt der Motive, möglich geworden ist, tritt Willkühr im engsten Sinne des Wortes ein, die ich Wahlentscheidung genannt habe, welche jedoch nur darin besteht, daß das für den gegebenen individuellen Charakter *mächtigste* Motiv die andern überwindet und die That bestimmt, wie Stoß vom stärkern Gegenstoß überwältigt wird; wobei also der Erfolg immer noch mit eben der Nothwendigkeit eintritt, wie die Bewegung des gestoßenen Steins. Hierüber sind alle große Denker aller Zeiten einig und entschieden, eben so gewiß,

---

*) Den Unterschied zwischen Ursache im engsten Sinne, Reiz und Motiv habe ich ausführlich dargelegt in den „Beiden Grundproblemen der Ethik", S. S. 30 fg.

als der große Haufe es nie einsehn wird, nie die große Wahrheit fassen wird, daß das Werk unsrer Freiheit nicht in den einzelnen Handlungen, sondern in unserm Daseyn und Wesen selbst zu suchen ist. Ich habe sie auf das Deutlichste dargelegt in meiner Preisschrift über die Freiheit des Willens. Demnach ist das vermeinte liberum arbitrium indifferentiae, als unterscheidendes Merkmal der vom *Willen* ausgehenden Bewegungen, durchaus unzulässig: denn es ist eine Behauptung der Möglichkeit von Wirkungen ohne Ursachen.

Sobald man also dahin gelangt ist, Wille von Willkühr zu unterscheiden und letztere als eine besondere Gattung, oder Erscheinungsart, des ersteren zu betrachten, wird man keine Schwierigkeit finden, den Willen auch in erkenntnißlosen Vorgängen zu erblicken. Daß alle Bewegungen unseres Leibes, auch die bloß vegetativen und organischen, vom *Willen* ausgehn, besagt also keineswegs, daß sie willkührlich sind: denn das würde heißen, daß sie von Motiven veranlaßt würden: Motive aber sind Vorstellungen und deren Sitz ist das Gehirn, nur die Theile, welche von ihm Nerven erhalten, können von ihm aus, mithin auf Motive bewegt werden: und diese Bewegung allein heißt willkührlich. Die der innern Oekonomie des Organismus hingegen wird durch *Reize* gelenkt, wie die der Pflanzen; nur daß die Komplikation des thierischen Organismus, wie sie ein äußeres Sensorium, zur Auffassung der Außenwelt und Reaktion des Willens auf dieselbe, nöthig machte, auch ein Cerebrum abdominale, das sympathische Nervensystem, erforderte, um eben so die Reaktion des Willens auf die innern Reize zu dirigiren. Ersteres kann dem Ministerio des Aeußern, letzteres dem des Innern verglichen werden: der Wille aber bleibt der Selbstherrscher, der überall gegenwärtig ist.

Die Fortschritte der Physiologie seit Haller haben außer Zweifel gesetzt, daß nicht bloß die von Bewußtseyn begleiteten äußeren Handlungen (functiones animales), sondern auch die völlig unbewußt vorgehenden Lebensprocesse (functiones vitales et naturales) durchgängig unter Leitung des *Nervensystems* stehn, und der Unterschied, in Hinsicht auf das Bewußtwerden, bloß darauf beruht, daß die ersteren durch Nerven gelenkt werden, die vom Gehirn ausgehn, die letzteren aber durch Nerven,

die nicht direkt mit jenem, hauptsächlich nach Außen gerichteten Hauptcentrum des Nervensystems kommuniziren, dagegen aber mit untergeordneten, kleinen Centris, den Nervenknoten, Ganglien und ihren Verflechtungen, welche gleichsam als Statthalter den verschiedenen Provinzen des Nervensystems vorstehn und die innern Vorgänge auf innere Reize leiten, wie das Gehirn die äußern Handlungen auf äußere Motive; welche also Eindrücke des Innern empfangen und darauf angemessen reagiren, wie das Gehirn Vorstellungen erhält und darauf beschließt; nur daß jegliches von jenen auf einen engern Wirkungskreis beschränkt ist. Hierauf beruht die vita propria jedes Systems, hinsichtlich auf welche schon *van Helmont* sagte, daß jedes Organ gleichsam sein eigenes Ich habe. Hieraus ist auch das fortdauernde Leben abgeschnittener Theile erklärlich, bei Insekten, Reptilien und andern niedrig stehenden Thieren, deren Gehirn kein großes Uebergewicht über die Ganglien einzelner Theile hat; imgleichen, daß manche Reptilien, nach weggenommenem Gehirn, noch Wochen, ja, Monate lang leben. Wissen wir nun aus der sichersten Erfahrung, daß in den von Bewußtseyn begleiteten und vom Hauptcentro des Nervensystems gelenkten Aktionen das eigentliche Agens der uns im unmittelbarsten Bewußtseyn und auf ganz andere Art, als die Außenwelt, bekannte *Wille* ist; so können wir doch nicht wohl umhin anzunehmen, daß die von eben jenem Nervensystem ausgehenden, aber unter der Leitung seiner untergeordneten Centra stehenden Aktionen, welche den Lebensproceß fortdauernd im Gange erhalten, ebenfalls Aeußerungen des Willens sind; zumal da uns die Ursache, weshalb sie nicht, wie jene, von Bewußtseyn begleitet sind, vollkommen bekannt ist: daß nämlich das Bewußtseyn seinen Sitz im Gehirn hat und daher auf solche Theile beschränkt ist, deren Nerven zum Gehirn gehn, und auch bei diesen wegfällt, wenn sie durchschnitten werden: hiedurch ist der Unterschied des Bewußten und Unbewußten, und mit ihm der des Willkührlichen und Unwillkührlichen in den Bewegungen des Leibes vollkommen erklärt, und kein Grund bleibt übrig, zwei ganz verschiedene Urquellen der Bewegung anzunehmen; zumal da principia praeter necessitatem non sunt multiplicanda. Dies Alles ist so einleuchtend, daß, bei unbefangener Ueberlegung, von diesem Standpunkt aus, es fast als absurd erscheint, den Leib

zum Diener zweier Herren machen zu wollen, indem man seine Aktionen aus zwei grundverschiedenen Urquellen ableitet und nun die Bewegung der Arme und Beine, der Augen, der Lippen, der Kehle, Zunge und Lunge, der Gesichts- und Bauch-Muskeln dem
5 Willen zuschreibt; hingegen die Bewegung des Herzens, der Adern, die peristaltische Bewegung der Eingeweide, das Saugen der Darmzotten und der Drüsen, und alle den Sekretionen dienenden Bewegungen ausgehn läßt von einem ganz andern, uns unbekannten und ewig geheimen Princip, das man durch Namen,
10 wie Vitalität, Archäus, spiritus animales, Lebenskraft, Bildungstrieb, die sämmtlich so viel sagen als x, bezeichnet.*

Merkwürdig und lehrreich ist es zu sehn, wie der vortreffliche Treviranus, in seinem Buche „die Erscheinungen und Gesetze des organischen Lebens", Bd. 1, S. 178—185, sich ab-
15 müht, bei den untersten Thieren, Infusorien und Zoophyten, herauszubringen, welche ihrer Bewegungen willkührlich, und welche, wie er es nennt, automatisch oder physisch, — d. h. bloß vital — seien; wobei ihm die Voraussetzung zum Grunde liegt, er habe es mit zwei ursprünglich verschiedenen Quellen der
20 Bewegung zu thun; während, in Wahrheit, die einen, wie die andern, vom Willen ausgehn, und der ganze Unterschied darin besteht, ob sie durch Reiz, oder durch Motiv veranlaßt, d. h. durch ein Gehirn vermittelt werden, oder nicht; welcher Reiz dann wieder ein bloß innerer, oder ein äußerer seyn kann. Bei
25 mehreren, schon höher stehenden Thieren, — Krustaceen und sogar Fischen, — findet er die willkührlichen und die vitalen Bewegungen ganz in Eins zusammenfallend, z. B. die der Ortsveränderung mit der Respiration: ein deutlicher Beweis der Identität ihres Wesens und Ursprungs. — Er sagt, S. 188:
30 „In der Familie der Aktinien, Asterien, Seeigel und Holothurien (Echinodermata pedata Cuv.) ist es augenscheinlich, wie die Bewegung der Säfte von dem Willen derselben abhängt und ein Mittel zur örtlichen Bewegung ist." — S. 288 heißt es: „Der Schlund der Säugethiere hat an seinem obern Ende den Schlund-
35 kopf, der durch Muskeln, die in ihrer Bildung mit den willkührlichen übereinkommen, ohne doch unter der Herrschaft des Willens zu stehn, hervorgestreckt und zurückgezogen wird." — Man sieht hier, wie die Gränzen der vom Willen ausgehenden und der ihm

angenommenermaaßen fremden Bewegungen in einander laufen.
Ibid. S. 293: „So gehn in den Magenkammern der Wiederkäuer Bewegungen vor, die ganz den Schein der Willkühr haben. Sie stehn jedoch nicht bloß mit dem Wiederkauen in beständiger Verbindung. Auch der einfache Magen des Menschen 5 und vieler Thiere gestattet nur dem Verdaulichen den Durchgang durch seine untere Oeffnung und wirft das Unverdauliche durch Erbrechen wieder aus."

Auch giebt es noch besondere Belege dazu, daß die Bewegungen auf Reize (die unwillkührlichen) eben sowohl als die 10 auf Motive (die willkührlichen) vom Willen ausgehn: dahin gehören die Fälle, wo die selbe Bewegung bald auf Reiz, bald auf Motiv erfolgt, wie z. B. die Verengerung der Pupille: sie erfolgt auf Reiz, bei Vermehrung des Lichts; auf Motiv, so oft wir einen sehr nahen und kleinen Gegenstand genau zu betrachten 15 uns anstrengen; weil Verengerung der Pupille das deutliche Sehn in großer Nähe bewirkt, welches wir noch vermehren können, wenn wir durch ein mit einer Nadel in eine Karte gestochenes Loch sehn; und umgekehrt erweitern wir die Pupille, wenn wir in die Ferne sehn. Die gleiche Bewegung des selben Organs 20 wird doch nicht abwechselnd aus zwei grundverschiedenen Quellen entspringen. — E. H. Weber, in seinem Programm additamenta ad E. H. Weberi tractatum de motu iridis. Lips. 1823, erzählt, er habe an sich selber das Vermögen entdeckt, die Pupille des einen, auf einen und denselben Gegenstand gerichteten Auges, 25 während das andere geschlossen sei, durch bloße Willkühr so erweitern und verengern zu können, daß ihm der Gegenstand bald deutlich, bald undeutlich erscheine. — Auch Joh. Müller, Handb. d. Physiol. S. 764, sucht zu beweisen, daß der Wille auf die Pupille wirkt. 30

Ferner wird die Einsicht, daß die ohne Bewußtseyn vollzogenen vitalen und vegetativen Funktionen zum innersten Triebwerk den Willen haben, auch noch durch die Betrachtung bestätigt, daß selbst die anerkannt willkührliche Bewegung eines Gliedes bloß das letzte Resultat einer Menge ihr vorhergängiger Verän- 35 derungen im Innern dieses Gliedes ist, die eben so wenig als jene organischen Funktionen ins Bewußtseyn kommen und doch offenbar Das sind, was zunächst durch den Willen aktuirt wird

und die Bewegung des Gliedes bloß zur Folge hat, dennoch aber unserm Bewußtseyn so fremd bleibt, daß die Physiologen es durch Hypothesen zu finden suchen, der Art wie diese, daß Sehne und Muskelfaser zusammengezogen werden durch eine Veränderung im
5 Zellgewebe des Muskels, welche durch einen Niederschlag des in demselben enthaltenen Blutdunstes zu Blutwasser bewirkt wird, diese aber durch Einwirkung des Nerven, und diese — durch den Willen. Die zunächst vom Willen ausgehende Veränderung kommt also auch hier nicht ins Bewußtseyn, sondern bloß ihr entferntes
10 Resultat, und selbst dieses eigentlich nur durch die räumliche Anschauung des Gehirns, in welcher es sich zusammt dem ganzen Leibe darstellt. Daß nun aber hiebei, in jener aufsteigenden Kausalreihe, das letzte Glied der Wille sei, würden die Physiologen nimmermehr auf dem Wege ihrer experimentalen For-
15 schungen und Hypothesen erreicht haben; sondern es ist ihnen ganz anderweitig bekannt: das Wort des Räthsels wird ihnen von außerhalb der Untersuchung zugeflüstert, durch den glücklichen Umstand, daß der Forscher hier zugleich selbst der zu erforschende Gegenstand ist und dadurch das Geheimniß des innern Hergangs
20 dies Mal erfährt; außerdem seine Erklärung eben auch, wie die jeder andern Erscheinung, stehn bleiben müßte vor einer unerforschlichen Kraft. Und umgekehrt würde, wenn wir zu jedem Naturphänomen die selbe innere Relation hätten, wie zu unserem eigenen Organismus, die Erklärung jedes Naturphänomens, und
25 aller Eigenschaften jedes Körpers, zuletzt eben so zurücklaufen auf einen sich darin manifestirenden Willen. Denn der Unterschied liegt nicht in der Sache, sondern nur in unserm Verhältniß zur Sache. Ueberall wo die Erklärung des Physischen zu Ende läuft, stößt sie auf ein Metaphysisches, und überall wo dieses einer un-
30 mittelbaren Erkenntniß offen steht, wird sich, wie hier, der Wille ergeben. — Daß die nicht vom Gehirn aus, nicht auf Motive, nicht willkührlich bewegten Theile des Organismus dennoch vom Willen belebt und beherrscht werden, bezeugt auch ihre Mitleidenschaft bei allen ungewöhnlich heftigen Bewegungen des Willens,
35 d. h. Affekten und Leidenschaften: das beschleunigte Herzklopfen bei Freude oder Furcht, das Erröthen bei der Beschämung, Erblassen beim Schreck, auch bei verhehltem Zorn, Weinen bei der Betrübniß*, erschwertes Athmen und beschleunigte Darmthätigkeit

bei großer Angst, Speichel im Munde bei erregter Leckerheit, Uebelkeit beim Anblick ekelhafter Dinge, starkbeschleunigter Blutumlauf und sogar veränderte Qualität der Galle durch den Zorn, und des Speichels durch heftige Wuth: Letzteres in dem Grade, daß ein aufs Aeußerste erzürnter Hund durch seinen Biß Hydrophobie ertheilen kann, ohne selbst mit der Hundswuth behaftet zu seyn, oder es von Dem an zu werden; welches auch von Katzen und sogar von erzürnten Hähnen behauptet wird. Ferner untergräbt anhaltender Gram den Organismus im Tiefsten, und kann Schreck, wie auch plötzliche Freude, tödtlich wirken. Hingegen bleiben alle die innern Vorgänge und Veränderungen, welche bloß das Erkennen betreffen und den Willen außer dem Spiel lassen, seien sie auch noch so groß und wichtig, ohne Einfluß auf das Getriebe des Organismus, — bis auf diesen, daß zu angestrengte und zu anhaltende Thätigkeit des Intellekts das Gehirn ermüdet, allmälig erschöpft und endlich den Organismus untergräbt; welches abermals bestätigt, daß das Erkennen sekundärer Natur und bloß die organische Funktion eines Theils, ein Produkt des Lebens ist, nicht aber den innern Kern unsers Wesens ausmacht, nicht Ding an sich ist, nicht metaphysisch, unkörperlich, ewig, wie der Wille: dieser ermüdet nicht, altert nicht, lernt nicht, vervollkommnet sich nicht durch Uebung, ist im Kinde was er im Greise ist, stets Einer und derselbe, und sein Charakter in Jedem unveränderlich. Imgleichen ist er, als das Wesentliche, auch das Konstante, und daher im Thiere wie in uns vorhanden: denn er hängt nicht, wie der Intellekt, von der Vollkommenheit der Organisation ab, sondern ist, dem Wesentlichen nach, in allen Thieren das Selbe, uns so intim Bekannte. Demnach hat das Thier sämmtliche Affekten des Menschen: Freude, Trauer, Furcht, Zorn, Liebe, Haß, Sehnsucht, Neid u. s. w.: die große Verschiedenheit zwischen Mensch und Thier beruht allein auf den Graden der Vollkommenheit des Intellekts. Doch führt uns Dies zu weit ab; daher ich hier auf die „Welt als W. und V." Bd. 2, Kap. 19, sub 2, verweise.

Nach den dargelegten einleuchtenden Gründen dafür, daß das ursprüngliche Agens im innern Getriebe des Organismus eben der Wille ist, der die äußern Aktionen des Leibes leitet, und nur weil er hier der Vermittelung der nach Außen gerich-

teten Erkenntniß bedarf, in diesem Durchgang durch das Bewußtseyn, sich als Wille zu erkennen giebt, wird es uns nicht wundern, daß außer Brandis auch einige andere Physiologen, auf dem bloß empirischen Wege ihres Forschens, diese Wahrheit mehr oder weniger deutlich erkannt haben. Meckel, in seinem Archiv für die Physiologie (Bd 5, S. 195—198) gelangt ganz empirisch und völlig unbefangen zu dem Resultat, daß das vegetative Leben, die Entstehung des Embryo, die Assimilation der Nahrung, das Pflanzenleben, wohl eigentlich als Aeußerungen des Willens zu betrachten seyn möchten, ja daß sogar das Streben des Magneten so einen Anschein gebe. „Die Annahme" sagt er, „eines gewissen freien Willens bei jeder Lebensbewegung ließe sich vielleicht rechtfertigen." — „Die Pflanze scheint freiwillig nach dem Lichte zu gehn", u. s. f. — Der Band ist von 1819, wo mein Werk erst kürzlich erschienen war, und es ist wenigstens ungewiß, daß es Einfluß auf ihn gehabt, oder ihm auch nur bekannt gewesen sei; daher ich auch diese Aeußerungen zu den unbefangenen empirischen Bestätigungen meiner Lehre rechne. — Auch Burdach, in seiner großen Physiologie, Bd. 1, §. 259, S. 388, gelangt ganz empirisch zu dem Resultat, daß „die Selbstliebe eine allen Dingen ohne Unterschied zukommende Kraft sei": er weist sie nach, zunächst in Thieren, dann in Pflanzen und endlich in leblosen Körpern. Was ist aber Selbstliebe Anderes, als Wille sein Daseyn zu erhalten, Wille zum Leben? — Eine meine Lehre noch entschiedener bestätigende Stelle desselben Buchs werde ich unter der Rubrik „Vergleichende Anatomie" anführen. — Daß die Lehre vom Willen als Princip des Lebens anfängt, sich auch im weitern Kreise der Arzneikunde zu verbreiten und bei ihren jüngern Repräsentanten Eingang findet, sehe ich mit besonderm Vergnügen aus den Thesen, welche Herr Dr. v. Sigriz bei seiner Promotion zu München im August 1835 vertheidigt hat und welche so anheben: 1. Sanguis est determinans formam organismi se evolventis. — 2. Evolutio organica determinatur vitae internae actione et voluntate.

Endlich ist noch eine sehr merkwürdige und unerwartete Bestätigung dieses Theiles meiner Lehre zu erwähnen, welche in neuerer Zeit Colebrooke aus der uralten Hindostanischen Philosophie mitgetheilt hat. In der Darstellung der philosophischen

Schulen der Hindu, welche er im ersten Bande der Transactions of the Asiatic Society of Great-Britain, 1824, giebt, führt er S. 110, Folgendes als Lehre der Nyaga-Schule an:*) „Wille (volition, Yatna) Willens-Anstrengung oder -Aeußerung, ist eine Selbstbestimmung zum Handeln, welche Befriedigung gewährt. 5 Wunsch ist ihr Anlaß, und Wahrnehmung ihr Motiv. Man unterscheidet zwei Arten wahrnehmbarer Willensanstrengung: die, welche aus dem Wunsch entspringt, der das Angenehme sucht; und die, welche aus dem Abscheu entspringt, der das Widrige flieht. Noch eine andere Gattung, welche sich der Empfindung 10 und Wahrnehmung entzieht, aber auf welche aus der Analogie mit den willkührlichen Handlungen geschlossen wird, begreift die animalischen Funktionen, welche die unsichtbare Lebenskraft zur Ursache haben." (Another species, which escapes sensation or perception, but is inferred from analogy of spontaneous acts, 15 comprises animal functions, having for a cause the vital unseen power.) Offenbar ist „animalische Funktionen" hier nicht im physiologischen, sondern im populären Sinne des Worts zu verstehn: also wird hier unstreitig das organische Leben aus dem Willen abgeleitet. — Eine ähnliche Angabe Colebrooke's findet 20 sich in seiner Berichterstattung über die Veden (Asiatic researches Vol. 8, p. 426), wo es heißt: „Asu ist unbewußtes Wollen, welches einen zur Erhaltung des Lebens nothwendigen Akt bewirkt, wie das Athmen u. s. w." (Asu is unconscious volition, which occasions an act necessary to the support of 25 life, as breathing etc.)

Meine Zurückführung der Lebenskraft auf Willen steht übrigens der alten Eintheilung ihrer Funktionen in Reproduktionskraft, Irritabilität und Sensibilität durchaus nicht entgegen. Diese bleibt eine tiefgefaßte Unterscheidung und giebt zu inter- 30 essanten Betrachtungen Anlaß.

Die Reproduktionskraft, objektivirt im Zellgewebe, ist der Hauptcharakter der Pflanze und ist das Pflanzliche im Men-

---

*) Ueberall wo ich Stellen aus Büchern in lebenden Sprachen anführe, übersetze ich sie, citire jedoch nach dem Original, füge dieses selbst aber nur da hinzu, wo meine Uebersetzung irgend einem Verdacht ausgesetzt seyn könnte.

schen. Wenn sie in ihm überwiegend vorherrscht, vermuthen wir Phlegma, Langsamkeit, Trägheit, Stumpfsinn (Böotier); wiewohl diese Vermuthung nicht immer ganz bestätigt wird. — Die Irritabilität, objektivirt in der Muskelfaser, ist der Hauptcharakter
5 des Thieres, und ist das Thierische im Menschen. Wenn sie in diesem überwiegend vorherrscht, pflegt sich Behändigkeit, Stärke und Tapferkeit zu finden, also Tauglichkeit zu körperlichen Anstrengungen und zum Kriege (Spartaner). Fast alle warmblütigen Thiere und sogar die Insekten übertreffen an Irritabilität
10 den Menschen bei Weitem. Das Thier wird sich seines Daseyns am lebhaftesten in der Irritabilität bewußt; daher es in den Aeußerungen derselben exultirt. Von dieser Exultation zeigt sich beim Menschen noch eine Spur als Tanz. — Die Sensibilität, objektivirt im Nerven, ist der Hauptcharakter des Men-
15 schen, und ist das eigentlich Menschliche im Menschen. Kein Thier kann sich hierin mit ihm auch nur entfernt vergleichen. Ueberwiegend vorherrschend giebt sie Genie (Athener). Demnach ist der Mensch von Genie in höherem Grade Mensch. Hieraus ist es erklärlich, daß einige Genies die übrigen Men-
20 schen, mit ihren eintönigen Physiognomien und dem durchgängigen Gepräge der Alltäglichkeit, nicht für Menschen haben anerkennen wollen: denn sie fanden in ihnen nicht ihres Gleichen und geriethen in den natürlichen Irrthum, daß ihre eigene Beschaffenheit die normale wäre. In diesem Sinne suchte Diogenes
25 mit der Laterne nach Menschen; — der geniale Koheleth sagt: „unter Tausend habe ich einen Menschen gefunden, aber kein Weib unter allen diesen"; — und Gracian im Kritikon, vielleicht der größten und schönsten Allegorie, die je geschrieben worden, sagt: „aber das Wunderlichste war, daß sie im ganzen Lande,
30 selbst in den volkreichsten Städten, keinen Menschen antrafen; sondern alles war bevölkert von Löwen, Tigern, Leoparden, Wölfen, Füchsen, Affen, Ochsen, Eseln, Schweinen, — nirgends einen Menschen! Erst spät brachten sie in Erfahrung, daß die wenigen vorhandenen Menschen, um sich zu bergen und nicht
35 anzusehn wie es hergeht, sich zurückgezogen hatten in jene Einöden, welche eigentlich die Wohnung der wilden Thiere hätten seyn sollen" (aus Crisi 5 und 6 der ersten Abtheilung zusammengezogen). In der That beruht auf dem selben Grunde der allen

Genies eigene Hang zur Einsamkeit, als zu welcher sowohl ihre Verschiedenheit von den Uebrigen sie treibt, wie ihr innerer Reichthum sie ausstattet: denn von Menschen, wie von Diamanten, taugen nur die ungemein großen zu Solitärs: die gewöhnlichen müssen beisammen seyn und in Masse wirken. 5

Zu den drei physiologischen Grundkräften stimmen auch die drei Gunas oder Grundeigenschaften der Hindu. Tamas-Guna, Stumpfheit, Dummheit, entspricht der Reproduktionskraft; — Rajas-Guna, Leidenschaftlichkeit, der Irritabilität; — und Sattwa-Guna, Weisheit und Tugend, der Sensibi- 10 lität. Wenn aber hinzugefügt wird, Tamas-Guna sei das Loos der Thiere, Rajas-Guna der Menschen, und Sattwa-Guna der Götter; so ist dies mehr mythologisch, als physiologisch geredet.

Den unter dieser Rubrik betrachteten Gegenstand behandelt ebenfalls das 20. Kapitel des 2. Bandes der „Welt als Wille 15 und Vorstellung", überschrieben „Objektivation des Willens im thierischen Organismus"; welches ich daher als Ergänzung des hier Gegebenen nachzulesen empfehle. In den Parergis gehört §. 94 des 2. Bandes hieher.

Noch sei hier bemerkt, daß die oben S. 14 und 15 aus 20 meiner Schrift über die Farben citirten Stellen sich auf die erste Auflage derselben beziehn, nächstens aber eine zweite erscheinen und andere Seitenzahlen haben wird.

Vergleichende Anatomie.

Aus meinem Satze, daß Kants „Ding an sich", oder das letzte Substrat jeder Erscheinung, der Wille sei, hatte ich nun aber nicht allein abgeleitet, daß auch in allen innern unbewußten
5 Funktionen des Organismus der Wille das Agens sei; sondern ebenfalls, daß dieser organische Leib selbst nichts Anderes sei, als der in die Vorstellung getretene Wille, der in der Erkenntnißform des Raums angeschaute Wille selbst. Demnach hatte ich gesagt, daß, wie jeder einzelne momentane Willensakt sofort, unmittelbar
10 und unausbleiblich sich in der äußern Anschauung des Leibes als eine Aktion desselben darstellt; so müsse auch das Gesammtwollen jedes Thieres, der Inbegriff aller seiner Bestrebungen, sein getreues Abbild haben an dem ganzen Leibe selbst, an der Beschaffenheit seines Organismus, und zwischen den Zwecken seines
15 Willens überhaupt und den Mitteln zur Erreichung derselben, die seine Organisation ihm darbietet, müsse die allergenaueste Uebereinstimmung seyn. Oder kurz: der Gesammtcharakter seines Wollens müsse zur Gestalt und Beschaffenheit seines Leibes in eben dem Verhältnisse stehn, wie der einzelne Willensakt zur
20 einzelnen ihn ausführenden Leibesaktion. — Auch dieses haben, in neuerer Zeit, denkende Zootomen und Physiologen, ihrerseits und unabhängig von meiner Lehre, als Thatsache erkannt und demnach a posteriori bestätigt: ihre Aussprüche darüber legen auch hier das Zeugniß der Natur für die Wahrheit meiner Lehre ab.

In dem vortrefflichen Kupferwerke, „über die Skelette der Raubthiere" von Pander und d'Alton, 1822, heißt es S. 7: „Wie das Charakteristische der Knochenbildung aus dem Charakter der Thiere entspringt; so entwickelt sich dieser dagegen aus den Neigungen und Begierden derselben. — — Diese Neigungen und Begierden der Thiere, die in ihrer ganzen Organisation so lebendig ausgesprochen sind und wovon die Organisation nur als das Vermittelnde erscheint, können nicht aus besondern Grundkräften erklärt werden, da der innere Grund nur aus dem allgemeinen Leben der Natur herzuleiten ist." — Durch diese letzte Wendung besagt der Verfasser eigentlich, daß er, wie jeder Naturforscher, hier zu dem Punkte gelangt ist, wo er stehn bleiben muß, weil er auf das Metaphysische stößt, daß jedoch an diesem Punkt das letzte Erkennbare, über welches hinaus die Natur sich seinem Forschen entzieht, Neigungen und Begierden, d. h. Wille war. „Das Thier ist so, weil es so will", wäre der kurze Ausdruck für sein letztes Resultat.

Nicht minder ausdrücklich ist das Zeugniß, welches der gelehrte und denkende Burdach für meine Wahrheit ablegt in seiner großen Physiologie, Bd. 2, §. 474, wo er vom letzten Grunde der Entstehung des Embryo handelt. Leider darf ich nicht verschweigen, daß der sonst so vortreffliche Mann gerade hier, zur schwachen Stunde und der Himmel weiß wie und wodurch verleitet, einige Phrasen aus jener völlig werthlosen, gewaltsam aufgedrungenen Pseudo-Philosophie anbringt, über den „Gedanken", der das Ursprüngliche (er ist gerade das Allerletzte und Bedingteste) jedoch „keine Vorstellung" (also ein hölzernes Eisen) sei. Allein gleich darauf und unter dem wiederkehrenden Einfluß seines eigenen bessern Selbst, spricht er die reine Wahrheit aus S. 710: „das Gehirn stülpt sich zur Netzhaut aus, weil das Centrale des Embryo die Eindrücke der Weltthätigkeit in sich aufnehmen will; die Schleimhaut des Darmkanals entwickelt sich zur Lunge, weil der organische Leib mit den elementaren Weltstoffen in Verkehr treten will; aus dem Gefäßsystem sprossen Zeugungsorgane hervor, weil das Individuum nur in der Gattung lebt, und das in ihm begonnene Leben sich vervielfältigen will." — Dieser meiner Lehre so ganz gemäße Ausspruch Burdachs erinnert an eine Stelle des uralten Maha-

bharata, die man, von diesem Gesichtspunkt aus, wirklich für einen mythischen Ausdruck der selben Wahrheit zu halten schwerlich umhin kann. Sie steht im dritten Gesange der Episode Sundas und Upasundas in Bopp's „Ardschunas Reise zu Indras Himmel, nebst andern Episoden des Mahabharata", 1824. Da hat Brama die Tilottama, das schönste aller Weiber, geschaffen, und sie umgeht die Versammlung der Götter: Schiwa hat solche Begierde sie anzuschauen, daß, wie sie successive den Kreis umwandelt, ihm vier Gesichter, nach Maaßgabe ihres Standpunkts, also nach den vier Weltgegenden hin, entstehn. Vielleicht beziehn sich hierauf die Darstellungen Schiwa's mit fünf Köpfen, als Pansch Mukhti Schiwa. Auf gleiche Weise entstehn, bei der selben Gelegenheit, dem Indra unzählige Augen auf dem ganzen Leibe.* — In Wahrheit ist jedes Organ anzusehn als der Ausdruck einer universalen, d. h. ein für alle Mal gemachten Willensäußerung, einer fixirten Sehnsucht, eines Willensaktes, nicht des Individuums, sondern der Species. Jede Thiergestalt ist eine von den Umständen hervorgerufene Sehnsucht des Willens zum Leben: z. B. ihn ergriff die Sehnsucht, auf Bäumen zu leben, an ihren Zweigen zu hängen, von ihren Blättern zu zehren, ohne Kampf mit andern Thieren und ohne je den Boden zu betreten: dieses Sehnen stellt sich, endlose Zeit hindurch, dar, in der Gestalt (Platonischen Idee) des Faulthiers. Gehn kann es fast gar nicht, weil es nur auf Klettern berechnet ist: hülflos auf dem Boden, ist es behänd auf den Bäumen, und sieht selbst aus wie ein bemooster Ast, damit kein Verfolger seiner gewahr werde. — Aber wir wollen jetzt die Sache etwas prosaischer und methodischer betrachten.

Die augenfällige, bis ins Einzelne herab sich erstreckende Angemessenheit jedes Thieres zu seiner Lebensart, zu den äußern Mitteln seiner Erhaltung, und die überschwängliche Kunstvollkommenheit seiner Organisation ist der reichste Stoff teleologischer Betrachtungen, denen der menschliche Geist von jeher gern obgelegen hat, und die sodann, auch auf die unbelebte Natur ausgedehnt, das Argument des physikotheologischen Beweises geworden sind. Die ausnahmslose Zweckmäßigkeit, die offenbare Absichtlichkeit in allen Theilen des thierischen Organismus kündigt zu deutlich an, daß hier nicht zufällig und planlos wirkende Na-

turkräfte, sondern ein Wille thätig gewesen sei, als daß es je hätte im Ernst verkannt werden können. Nun aber konnte man, empirischer Kenntniß und Ansicht gemäß, das Wirken eines Willens sich nicht anders denken, denn als ein vom Erkennen geleitetes. Denn bis zu mir hielt man, wie schon unter der vorigen 5 Rubrik erörtert worden, Wille und Erkenntniß für schlechthin unzertrennlich, ja, sah den Willen als eine bloße Operation der Erkenntniß, dieser vermeinten Basis alles Geistigen, an. Demzufolge mußte, wo Wille wirkte, Erkenntniß ihn leiten, folglich auch hier ihn geleitet haben. Das Medium der Erkenntniß aber, 10 die als solche wesentlich nach Außen gerichtet ist, bringt es mit sich, daß ein mittelst derselben thätiger Wille nur nach Außen, also nur von einem Wesen auf das andere wirken kann. Deshalb suchte man den Willen, dessen unverkennbare Spuren man gefunden hatte, nicht da, wo man diese fand, sondern ver- 15 setzte ihn nach Außen und machte das Thier zum Produkt eines ihm fremden, von Erkenntniß geleiteten Willens, welche Erkenntniß alsbann eine sehr deutliche, ein durchdachter Zweckbegriff gewesen seyn und dieser der Existenz des Thieres vorhergegangen und mit sammt dem Willen, dessen Produkt das Thier ist, außer ihm ge- 20 legen haben mußte. Demnach hätte das Thier früher in der Vorstellung, als in der Wirklichkeit, oder an sich, existirt. Dies ist die Basis des Gedankenganges, auf welchem der physikotheologische Beweis beruht. Dieser Beweis aber ist nicht ein bloßes Schulsophisma, wie der ontologische: auch trägt er nicht einen 25 unermüdlichen, natürlichen Widersacher in sich selbst, wie der kosmologische einen solchen hat, an dem selben Gesetz der Kausalität, dem er sein Daseyn verdankt; sondern er ist wirklich für den Gebildeten Das, was der keraunologische*) für das Volk*, und hat eine so große, so mächtige Scheinbarkeit, daß sogar die eminen- 30

*) Unter dieser Benennung nämlich möchte ich zu den drei von Kant aufgeführten Beweisen einen vierten fügen, den a terrore, welchen das alte Wort des Petronius primus in orbe Deos fecit timor bezeichnet und als dessen Kritik Hume's unvergleichliche natural history of religion zu betrachten ist. Im Sinne desselben verstanden, möchte wohl auch der von dem Theologen Schleiermacher versuchte Beweis, aus dem Gefühl der Abhängigkeit, seine Wahrheit haben; wenn auch nicht gerade die, welche der Aufsteller desselben sich dachte.

testen und zugleich unbefangensten Köpfe tief darin verstrickt waren, z. B. Voltaire, der, nach anderweitigen Zweifeln jeder Art, immer darauf zurückkommt, keine Möglichkeit absieht darüber hinauszugelangen, ja seine Evidenz fast einer mathematischen gleich setzt. Auch sogar Priestley (disquis. on matter and spirit, sect. 16, p. 188) erklärt ihn für unwiderleglich. Nur Hume's Besonnenheit und Scharfsinn hielt auch hier Stich: dieser ächte Vorläufer Kants macht in seinen so lesenswerthen Dialogues on natural religion (part. 7, und an andern Stellen), darauf aufmerksam, wie doch im Grunde gar keine Aehnlichkeit sei zwischen den Werken der Natur und denen einer nach Absicht wirkenden Kunst. Desto herrlicher glänzt nun hier Kants Verdienst, sowohl in der Kritik der Urtheilskraft, als in der der reinen Vernunft, als wo er, wie den beiden andern, so auch diesem so höchst verfänglichen Beweise den nervus probandi durchschnitten hat. Ein ganz kurzes résumé dieser Kantischen Widerlegung des physikotheologischen Beweises findet man in meinem Hauptwerke, Bd. 1, S. 597. Kant hat sich dadurch ein großes Verdienst erworben: denn nichts steht der richtigen Einsicht in die Natur und in das Wesen der Dinge mehr entgegen, wie eine solche Auffassung derselben als nach kluger Berechnung gemachter Werke. Wenn daher ein Herzog von Bridgewater große Summen als Preise ausgesetzt hat, zum Zweck der Befestigung und Perpetuirung solcher Fundamentalirrthümer; so wollen wir, ohne einen andern Lohn, als den der Wahrheit, in Hume's und Kants Fußstapfen tretend, unerschrocken an ihrer Zerstörung arbeiten. Ehrwürdig ist die Wahrheit; nicht was ihr entgegensteht. Kant hat jedoch auch hier sich auf die Negative beschränkt: diese aber thut ihre volle Wirkung immer erst dann, wann sie durch eine richtige Positive ergänzt worden, als welche allein ganze Befriedigung gewährt und schon von selbst den Irrthum verdrängt, gemäß dem Ausspruch des Spinoza: sicut lux se ipsa et tenebras manifestat, sic veritas norma sui et falsi est. Zuvörderst also sagen wir: die Welt ist nicht mit Hülfe der Erkenntniß, folglich auch nicht von außen gemacht, sondern von innen; und dann sind wir bemüht, das punctum saliens des Welteies nachzuweisen. So leicht auch der physikotheologische Gedanke, daß ein Intellekt es seyn müsse, der die Natur geordnet und gemodelt hat, dem rohen

Verstande zusagt, so grundverkehrt ist er dennoch. Denn der Intellekt ist uns allein aus der animalischen Natur bekannt, folglich als ein durchaus sekundäres und untergeordnetes Princip in der Welt, ein Produkt spätesten Ursprungs: er kann daher nimmermehr die Bedingung ihres Daseyns gewesen seyn*. Wohl 5 aber tritt der Wille, als welcher Alles erfüllt und in Jeglichem sich unmittelbar kund giebt, es dadurch bezeichnend als seine Erscheinung, überall als das Ursprüngliche auf. Daher eben lassen alle teleologischen Thatsachen sich aus dem Willen des Wesens selbst, an dem sie befunden werden, erklären. 10

Uebrigens läßt sich der physikotheologische Beweis schon durch die empirische Bemerkung entkräften, daß die Werke der thierischen Kunsttriebe, das Netz der Spinne, der Zellenbau der Bienen u. s. w. durchaus beschaffen sind, als wären sie in Folge eines Zweckbegriffs, weitreichender Vorsicht und vernünftiger Ueber- 15 legung entstanden, während sie offenbar das Werk eines blinden Triebes, d. h. eines nicht von Erkenntniß geleiteten Willens sind: woraus folgt, daß der Schluß von solcher Beschaffenheit auf solche Entstehungsart, wie überall der Schluß von der Folge auf den Grund, nicht sicher ist. Eine ausführliche Betrachtung der 20 Kunsttriebe liefert das 27. Kapitel des 2. Bandes meines Hauptwerks, welches, mit dem ihm vorhergehenden Kapitel über die Teleologie, als die Ergänzung der gesammten unter gegenwärtiger Rubrik uns beschäftigenden Betrachtung zu benutzen ist.

Gehen wir nun etwas näher ein auf die oben erwähnte 25 Angemessenheit der Organisation jedes Thiers zu seiner Lebensweise und den Mitteln sich seine Existenz zu erhalten; so entsteht zunächst die Frage, ob die Lebensweise sich nach der Organisation gerichtet habe, oder diese nach jener. Auf den ersten Blick scheint das Erstere das Richtigere, da der Zeit nach die Organisation 30 der Lebensweise vorhergeht, und man meint, das Thier habe die Lebensweise ergriffen, zu der sein Bau sich am besten eignete, und habe seine vorgefundenen Organe bestens benutzt, der Vogel fliege, weil er Flügel hat, der Stier stoße, weil er Hörner hat; nicht umgekehrt. Dieser Meinung ist auch Lukrez (welches allemal 35 ein bedenkliches Zeichen für eine Meinung ist):

> Nil ideo quoniam natum est in corpore, ut uti
> Possemus; sed, quod natum est, id procreat usum.

welches er ausführt, IV, 825—843. Allein unter dieser Annahme bleibt unerklärt, wie die ganz verschiedenen Theile des Organismus eines Thieres sämmtlich seiner Lebensweise genau entsprechen, kein Organ das andere stört, vielmehr jedes das andere unterstützt, auch keines unbenutzt bleibt und kein untergeordnetes Organ zu einer andern Lebensweise besser taugen würde, während allein die Hauptorgane diejenige bestimmt hätten, die das Thier wirklich führt; vielmehr jeder Theil des Thieres sowohl jedem andern, als seiner Lebensweise auf das genaueste entspricht, z. B. die Klauen jedesmal geschickt sind, den Raub zu ergreifen, den die Zähne zu zerfleischen und zu zerbrechen taugen und den der Darmkanal zu verdauen vermag, und die Bewegungsglieder geschickt sind, dahin zu tragen, wo jener Raub sich aufhält, und kein Organ je unbenutzt bleibt. So z. B. hat der Ameisenbär nicht nur an den Vorderfüßen lange Klauen, um den Termitenbau aufzureißen, sondern auch zum Eindringen in denselben eine lange cylinderförmige Schnauze, mit kleinem Maul, und eine lange, fadenförmige, mit klebrigem Schleim bedeckte Zunge, die er tief in die Termitennester hineinsteckt und sie darauf mit jenen Insekten beklebt zurückzieht; hingegen hat er keine Zähne, weil er keine braucht. Wer sieht nicht, daß die Gestalt des Ameisenbären sich zu den Termiten verhält, wie ein Willensakt zu seinem Motiv? Dabei ist zwischen den mächtigen Armen, nebst starken, langen, krummen Klauen des Ameisenbären und dem gänzlichen Mangel an Gebiß ein so beispielloser Widerspruch, daß, wenn die Erde noch eine Umgestaltung erlebt, dem dann entstandenen Geschlecht vernünftiger Wesen der fossile Ameisenbär ein unauflösliches Räthsel seyn wird, wenn es keine Termiten kennt. — Der Hals der Vögel, wie der Quadrupeden, ist in der Regel so lang wie ihre Beine, damit sie ihr Futter von der Erde erreichen können; aber bei Schwimmvögeln oft viel länger, weil diese schwimmend ihre Nahrung unter der Wasserfläche hervorholen.* Sumpfvögel haben unmäßig hohe Beine, um waten zu können, ohne zu ertrinken oder naß zu werden, und demgemäß Hals und Schnabel sehr lang, letztern stark oder schwach, je nachdem er Reptilien, Fische oder Gewürme zu zermalmen hat, und dem entsprechen auch stets die Eingeweide: dagegen haben die Sumpfvögel weder Krallen, wie die Raubvögel, noch Schwimm-

häute, wie die Enten: denn die lex parsimoniae naturae geſtattet kein überflüſſiges Organ. Gerade dieſes Geſetz, zuſammengenommen damit, daß andrerſeits keinem Thiere je ein Organ abgeht, welches ſeine Lebensweiſe erfordert, ſondern alle, auch die verſchiedenartigſten, übereinſtimmen und wie berechnet ſind auf eine ganz ſpeciell beſtimmte Lebensweiſe, auf das Element, in welchem ſein Raub ſich aufhält, auf das Verfolgen, auf das Beſiegen, auf das Zermalmen und Verdauen deſſelben, beweiſt, daß die Lebensweiſe, die das Thier, um ſeinen Unterhalt zu finden, führen wollte, es war, die ſeinen Bau beſtimmte, — nicht aber umgekehrt; und daß die Sache gerade ſo ausgefallen iſt, wie wenn eine Erkenntniß der Lebensweiſe und ihrer äußern Bedingungen dem Bau vorausgegangen wäre und jedes Thier demgemäß ſich ſein Rüſtzeug ausgewählt hätte, ehe es ſich verkörperte; nicht anders, als wie ein Jäger, ehe er ausgeht, ſein geſammtes Rüſtzeug, Flinte, Schrot, Pulver, Jagdtaſche, Hirſchfänger und Kleidung, gemäß dem Wilde wählt, welches er erlegen will: er ſchießt nicht auf die wilde Sau, weil er eine Büchſe trägt; ſondern er nahm die Büchſe und nicht die Vogelflinte, weil er auf wilde Säue ausging: und der Stier ſtößt nicht, weil er eben Hörner hat; ſondern weil er ſtoßen will, hat er Hörner. Nun kommt aber, den Beweis zu ergänzen, noch hinzu, daß bei vielen Thieren, während ſie noch im Wachsthum begriffen ſind, die Willensbeſtrebung, der ein Glied dienen ſoll, ſich äußert, ehe noch das Glied ſelbſt vorhanden iſt, und alſo ſein Gebrauch ſeinem Daſeyn vorhergeht. So ſtoßen junge Böcke, Widder, Kälber mit dem bloßen Kopf, ehe ſie noch Hörner haben: der junge Eber haut an den Seiten um ſich, während die Hauer, welche der beabſichtigten Wirkung entſprächen, noch fehlen: hingegen braucht er nicht die kleineren Zähne, welche er ſchon im Maule hat und mit denen er wirklich beißen könnte. Alſo ſeine Vertheidigungsart richtet ſich nicht nach der vorhandenen Waffe, ſondern umgekehrt. Dies hat ſchon Galenus bemerkt (De usu partium anim.: I, 1), und vor ihm Lukretius (V, 1032—39). Wir erhalten hiedurch die vollkommene Gewißheit, daß der Wille nicht als ein Hinzugekommenes, etwan aus der Erkenntniß Hervorgegangenes, die Werkzeuge benutzt, die er gerade vorfindet, die Theile gebraucht, weil eben ſie und

keine andere da sind; sondern daß das Erste und Ursprüngliche das Streben ist, auf diese Weise zu leben, auf solche Art zu kämpfen; welches Streben sich darstellt nicht nur im Gebrauch, sondern schon im Daseyn der Waffe, so sehr, daß jener oft die-
5 sem vorhergeht und dadurch anzeigt, daß weil das Streben da ist, die Waffe sich einstellt; nicht umgekehrt: und so mit jedem Theil überhaupt. Schon Aristoteles hat Dies ausgesprochen, indem er von den mit einem Stachel bewaffneten Insekten sagt: *δια το θυμον εχειν ὁπλον εχει* (quia iram habent, arma habent),
10 de part. animal. IV, 6 — und weiterhin (c. 12) im Allgemeinen: *Τα δ' οργανα προς το εργον ἡ φυσις ποιει, αλλ ου το εργον προς τα οργανα* (natura enim instrumenta ad officium, non officium ad instrumenta accommodat). Das Resultat ist: nach dem Willen jedes Thiers hat sich sein Bau gerichtet.

15 Diese Wahrheit dringt sich dem denkenden Zoologen und Zootomen mit solcher Evidenz auf, daß er, wenn nicht zugleich sein Geist durch eine tiefere Philosophie geläutert ist, dadurch zu seltsamen Irrthümern verleitet werden kann. Dies ist nun wirklich einem Zoologen ersten Ranges begegnet, dem unvergeßlichen
20 de Lamarck, ihm, der durch die Auffindung der so tief gefaßten Eintheilung der Thiere in Vertebrata und Nonvertebrata sich ein unsterbliches Verdienst erworben hat. Nämlich in seiner Philosophie zoologique, Vol. 1, c. 7 und in seiner Hist. nat. des animaux sans vertèbres, Vol. 1 introd. S. 180—212, be-
25 hauptet er im ganzen Ernst und bemüht sich ausführlich darzuthun, daß die Gestalt, die eigenthümlichen Waffen und nach Außen wirkenden Organe jeder Art, jeglicher Thierspecies, keineswegs beim Ursprung dieser schon vorhanden gewesen, sondern erst in Folge der Willensbestrebungen des Thieres, welche die Be-
30 schaffenheit seiner Lage und Umgebung hervorrief, durch seine eigenen wiederholten Anstrengungen und daraus entsprungenen Gewohnheiten, allmälig im Laufe der Zeit und durch die fortgesetzte Generation entstanden seien. So, sagt er, haben schwimmende Vögel und Säugethiere erst dadurch, daß sie beim
35 Schwimmen die Zehen auseinander streckten, allmälig Schwimmhäute erhalten; Sumpfvögel bekamen in Folge ihres Watens lange Beine und lange Hälse; Hornvieh kriegte erst allmälig Hörner, weil es, ohne taugliches Gebiß, nur mit dem Kopfe

kämpfte, und diese Kampflust erzeugte allmälig Hörner, oder Geweihe: die Schnecke war Anfangs, wie andere Mollusken, ohne Fühlhörner: aber aus dem Bedürfniß, die ihr vorliegenden Gegenstände zu betasten, entstanden solche allmälig: das ganze Katzengeschlecht erhielt erst mit der Zeit, aus dem Bedürfniß die Beute zu zerfleischen, Krallen, und aus dem Bedürfniß diese beim Gehn zu schonen und zugleich nicht dadurch gehindert zu werden, die Scheide der Krallen und deren Beweglichkeit: die Giraffe, im dürren, graslosen Afrika, auf das Laub hoher Bäume angewiesen, streckte Vorderbeine und Hals so lange, bis sie ihre wunderliche Gestalt, von 20 Fuß Höhe vorn, erhielt. Und so geht er eine Menge Thierarten durch, sie nach demselben Princip entstehn lassend; wobei er den augenfälligen Einwurf nicht beachtet, daß ja die Thierspecies, über solche Bemühungen, ehe sie allmälig, im Lauf unzähliger Generationen, die zu ihrer Erhaltung nothwendigen Organe hervorgebracht hätte, aus Mangel daran inzwischen umgekommen und ausgestorben seyn müßte. So blind macht eine aufgefaßte Hypothese. Diese hier ist jedoch durch eine sehr richtige und tiefe Auffassung der Natur entstanden, ist ein genialer Irrthum, der ihm, trotz aller darin liegenden Absurdität, noch Ehre macht. Das Wahre darin gehört ihm als Naturforscher an: er sah richtig, daß der Wille des Thiers das Ursprüngliche ist und dessen Organisation bestimmt hat. Das Falsche hingegen fällt dem zurückgebliebenen Zustand der Metaphysik in Frankreich zur Last, wo eigentlich noch immer Locke und sein schwacher Nachtreter Condillac herrschen, und deshalb die Körper Dinge an sich sind, die Zeit und der Raum Beschaffenheiten der Dinge an sich, und wohin die große, so überaus folgenreiche Lehre von der Idealität des Raumes und der Zeit, mithin auch alles in ihnen sich Darstellenden, noch nicht gedrungen ist. Daher konnte de Lamarck seine Konstruktion der Wesen nicht anders denken, als in der Zeit, durch Succession. Aus Deutschland hat Kants tiefe Einwirkung Irrthümer dieser Art, eben so wie die krasse, absurde Atomistik der Franzosen und die erbaulichen physikotheologischen Betrachtungen der Engländer auf immer verbannt. So wohlthätig und nachhaltig ist die Wirkung eines großen Geistes, selbst auf eine Nation, die ihn verlassen konnte, um Windbeuteln und Scharlatanen nachzulaufen.

De Lamarck aber konnte nimmer auf den Gedanken kommen, daß der Wille des Thiers, als Ding an sich, außer der Zeit liegen und in diesem Sinne ursprünglicher seyn könne, als das Thier selbst. Er setzt daher zuerst das Thier, ohne entschiedene
5 Organe, aber auch ohne entschiedene Bestrebungen, bloß mit Wahrnehmung ausgerüstet: diese lehrt es die Umstände kennen, unter welchen es zu leben hat, und aus dieser Erkenntniß entstehn seine Bestrebungen, d. i. sein Wille, aus diesem endlich seine Organe, oder bestimmte Korporisation, und zwar mit Hülfe
10 der Generation und daher in ungemessener Zeit. Hätte er den Muth gehabt, es durchzuführen; so hätte er ein Urthier annehmen müssen, welches konsequent ohne alle Gestalt und Organe hätte seyn müssen, und nun, nach klimatischen und lokalen Umständen und deren Erkenntniß, sich zu den Myriaden von Thier-
15 gestalten jeder Art, von der Mücke bis zum Elephanten, umgewandelt hätte. — In Wahrheit aber ist dieses Urthier der Wille zum Leben: jedoch ist er als solcher ein Metaphysisches, kein Physisches. Allerdings hat jede Thierspecies durch ihren eigenen Willen und nach Maaßgabe der Umstände, unter denen sie leben
20 wollte, ihre Gestalt und Organisation bestimmt; jedoch nicht als ein Physisches in der Zeit, sondern als ein Metaphysisches außer der Zeit. Der Wille ist nicht aus der Erkenntniß hervorgegangen und diese, mit sammt dem Thiere, dagewesen, ehe der Wille sich einfand als ein bloßes Accidenz, ein Sekundäres, ja Ter-
25 tiäres; sondern der Wille ist das Erste, das Wesen an sich: seine Erscheinung (bloße Vorstellung im erkennenden Intellekt und dessen Formen Raum und Zeit) ist das Thier, ausgerüstet mit allen Organen, die den Willen, unter diesen speciellen Umständen zu leben, darstellen. Zu diesen Organen gehört auch der Intellekt,
30 die Erkenntniß selbst, und ist, wie das Uebrige, der Lebensweise jedes Thieres genau angemessen; während de Lamarck erst aus ihr den Willen entstehn läßt.

Man betrachte die zahllosen Gestalten der Thiere. Wie ist doch jedes durchweg nur das Abbild seines Wollens, der sicht-
35 bare Ausdruck der Willensbestrebungen, die seinen Charakter ausmachen. Von dieser Verschiedenheit der Charaktere ist die der Gestalten bloß das Bild. Die reißenden, auf Kampf und Raub gerichteten Thiere stehn mit furchtbarem Gebiß und Klauen

und mit starken Muskeln da: ihr Gesicht dringt in die Ferne; zumal wenn sie, wie Adler und Kondor, aus schwindelnder Höhe ihre Beute zu erspähen haben. Die furchtsamen, welche ihr Heil nicht im Kampfe, sondern in der Flucht zu suchen, den Willen haben, sind, statt aller Waffen, mit leichten, schnellen Beinen und scharfem Gehör aufgetreten; welches beim furchtsamsten unter ihnen, dem Hasen, sogar die auffallende Verlängerung des äußern Ohres erfordert hat. Dem Aeußern entspricht das Innere: die Fleischfresser haben kurze Gedärme, die Grasfresser lange, zu einem längern Assimilationsproceß; großer Muskelkraft und Irritabilität sind starke Respiration und rascher Blutumlauf, durch angemessene Organe repräsentirt, als nothwendige Bedingungen beigesellt; und ein Widerspruch ist nirgends möglich. Jedes besondere Streben des Willens stellt sich in einer besondern Modifikation der Gestalt dar. Daher *bestimmte der Aufenthaltsort der Beute die Gestalt des Verfolgers*: hat nun jene sich in schwer zugängliche Elemente, in ferne Schlupfwinkel, in Nacht und Dunkel zurückgezogen; so nimmt der Verfolger die dazu passende Gestalt an, und da ist keine so grottesk, daß nicht der Wille zum Leben, um seinen Zweck zu erreichen, darin aufträte. Um den Saamen aus den Schuppen des Tannzapfens hervorzuziehn, kommt der Kreuzschnabel* mit dieser abnormen Gestalt seines Freßwerkzeugs. Die Reptilien in ihren Sümpfen aufzusuchen, kommen Sumpfvögel mit überlangen Beinen, überlangen Hälsen, überlangen Schnäbeln, die wunderlichsten Gestalten. Die Termiten auszugraben, kommt der vier Fuß lange Ameisenbär mit kurzen Beinen, starken Krallen und langer, schmaler, zahnloser, aber mit einer fadenförmigen, klebrigen Zunge versehenen Schnauze. Auf den Fischfang geht der Pelekan, mit monstrosem Beutel unter dem Schnabel, recht viele Fische darein zu packen. Die Schläfer der Nacht zu überfallen, fliegen Eulen aus, mit ungeheuer großen Pupillen, um im Dunkeln zu sehn, und mit ganz weichen Federn, damit ihr Flug geräuschlos sei und die Schläfer nicht wecke. Silurus, Gymnotus und Torpedo haben gar einen vollständigen elektrischen Apparat mitgebracht, die Beute zu betäuben, ehe sie solche erreichen können; wie auch zur Wehr gegen *ihren* Verfolger. Denn wo ein Lebendes athmet, ist gleich ein anderes gekommen, es zu verschlingen*, und

ein Jedes ist durchweg auf die Vernichtung eines Andern wie abgesehn und berechnet, sogar bis auf das Speciellste herab. Z. B. die Ichneumonen, unter den Insekten, legen, zum künftigen Futter ihrer Brut, ihre Eier in den Leib gewisser Raupen und ähnlicher Larven, welche sie hiezu mit einem Stachel anboren. Nun haben die, welche auf frei herumkriechende Larven angewiesen sind, ganz kurze Stacheln, etwan von $^1/_8$ Zoll: hingegen Pimpla manifestator, welche auf Chelostoma maxillosa angewiesen ist, deren Larve tief im alten Holze verborgen liegt, in welches jene nicht gelangen kann, hat einen Stachel von 2 Zoll Länge; und fast eben so lang hat ihn Ichneumon strobillae, die ihre Eier in Larven legt, welche in Tannzapfen leben: damit dringen diese bis zur Larve, stechen sie und legen ein Ei in die Wunde, dessen Produkt nachher diese Larve verzehrt. (Kirby and Spence introduction to Entomology, Vol. I, p. 355.) Eben so deutlich zeigt sich bei den Verfolgten der Wille, ihrem Feinde zu entgehn, in der defensiven Armatur. Igel und Stachelschweine strecken einen Wald von Speeren in die Höhe. Geharnischt vom Kopfe bis zum Fuß, dem Zahn, dem Schnabel und der Klaue unzugänglich treten Armadille, Schuppenthiere, Schildkröten auf, und eben so im Kleinen die ganze Klasse der Krustaceen. Andere haben ihren Schutz nicht im physischen Widerstande, sondern in der Täuschung des Verfolgers gesucht: so hat die Sepia sich mit dem Stoffe zu einer finstern Wolke versehn, die sie im Augenblicke der Gefahr um sich verbreitet; das Faulthier gleicht täuschend dem bemoosten Ast, der Laubfrosch dem Blatt, und eben so unzählige Insekten ihrem Aufenthalt; die Laus der Neger ist schwarz*): unser Floh ist es zwar auch; aber der hat sich auf seine weiten, regellosen Sprünge verlassen, als er zu ihnen den Aufwand eines so kräftigen Apparats machte. — Die Anticipation aber, welche bei allen diesen Anstalten statt findet, können wir uns faßlich machen an der, die sich bei den Kunsttrieben zeigt. Die junge Spinne und der Ameisenlöwe kennen noch nicht den Raub, dem sie zum ersten Mal eine Falle stellen. Und eben so auf der Defensive: das Insekt Bombex tödtet, nach La-

*) Blumenbach, de hum. gen. variet. nat. p. 50. — Sömmering, vom Neger, S. 8.

treille, mit seinem Stachel die Parnope, obgleich es sie nicht frißt, noch von ihr angegriffen wird; sondern weil diese späterhin ihre Eier in sein Nest legen und dadurch die Entwickelung seiner Eier hemmen wird; was es doch nicht weiß. In solchen Anticipationen bewährt sich wiederum die Idealität der Zeit; welche überhaupt stets hervortritt, sobald der Wille als Ding an sich zur Sprache kommt. In der hier berührten, wie in manchen andern Rücksichten dienen die Kunsttriebe der Thiere und die physiologischen Funktionen sich gegenseitig zur Erläuterung: weil in Beiden der Wille ohne Erkenntniß thätig ist.

Wie mit jedem Organ und jeder Waffe, zur Offensive oder Defensive, hat sich auch, in jeder Thiergestalt, der Wille mit einem Intellekt ausgerüstet, als einem Mittel zur Erhaltung des Individuums und der Art: daher eben haben die Alten den Intellekt das ἡγεμονικον, d. h. den Wegweiser und Führer, genannt. Demzufolge ist der Intellekt allein zum Dienste des Willens bestimmt und diesem überall genau angemessen. Die Raubthiere brauchten und haben offenbar dessen viel mehr, als die Grasfresser. Der Elephant und gewissermaaßen auch das Pferd machen eine Ausnahme: aber der bewunderungswürdige Verstand des Elephanten war nöthig; weil, bei zweihundertjähriger Lebensdauer und sehr geringer Prolifikation, er für längere und sichere Erhaltung des Individuums zu sorgen hatte, und zwar in Ländern, die von den gierigsten, stärksten und behändesten Raubthieren wimmeln. Auch das Pferd hat längere Lebensdauer und spärlichere Fortpflanzung als die Wiederkäuer: zudem ohne Hörner, Hauzähne, Rüssel, mit keiner Waffe, als allenfalls seinem Hufe, versehn, brauchte es mehr Intelligenz und größere Schnelligkeit, sich dem Verfolger zu entziehn. Der außerordentliche Verstand der Affen war nothwendig; theils weil sie, bei einer Lebensdauer, die selbst bei denen mittlerer Größe sich auf funfzig Jahre erstreckt, eine geringe Prolifikation haben, nämlich nur Ein Junges zur Zeit gebären; zumal aber, weil sie Hände haben, denen ein sie gehörig benutzender Verstand entsprechen mußte, und auf deren Gebrauch sie angewiesen sind, sowohl bei ihrer Vertheidigung, mittelst äußerer Waffen, wie Steine und Stöcke, als auch bei ihrer Ernährung, welche mancherlei künstliche Mittel verlangt (z. B. Aufschlagen der Nüsse mit Steinen,

Einschieben eines Steins in die offen stehende Riesenmuschel, welche sonst zuklappen und die das Thier derselben herausholende Hand abklemmen würde), und überhaupt ein geselliges und künstliches Raubsystem nöthig macht, mit Zureichen der gestohlenen Früchte, von Hand zu Hand, Ausstellen von Schildwachen u. dgl. m. Hiezu kommt noch, daß dieser Verstand hauptsächlich ihrem jugendlichen Alter eigen ist, als in welchem die Muskelkraft noch unentwickelt ist: z. B. der junge Pongo, oder Orang-Utan, hat in der Jugend ein relativ überwiegendes Gehirn und sehr viel größere Intelligenz, als im Alter der Reife, wo die Muskelkraft ihre große Entwickelung erreicht hat und den Intellekt ersetzt, der demgemäß stark gesunken ist. Das Selbe gilt von allen Affen: der Intellekt tritt also hier einstweilen vikarirend für die künftige Muskelkraft ein. Diesen Hergang findet man ausführlich erörtert im Resumé des observations de Fr. Cuvier sur l'instinct et l'intelligence des animaux, p. Flourens, 1841, woraus ich die ganze hieher gehörige Stelle bereits beigebracht habe, im 2. Bande meines Hauptwerks, am Schluß des 31. Kapitels; weshalb allein ich sie hier nicht wiederhole. — Im Allgemeinen erhebt, bei den Säugethieren, die Intelligenz sich stufenweise, von den Nagethieren zu den Wiederkäuern, dann zu den Pachydermen, darauf zu den Raubthieren, und endlich zu den Quadrumanen: und diesem Ergebniß der äußern Beobachtung entsprechend weist die Anatomie die stufenweise Entwickelung des Gehirns in der selben Ordnung nach. (Nach Flourens und Fr. Cuvier.)* — Unter den Reptilien sind die Schlangen, als welche sich sogar abrichten lassen, die klügsten; weil sie Raubthiere sind und, zumal die giftigen, sich langsamer als die übrigen fortpflanzen. — Wie hinsichtlich der physischen Waffe, so finden wir auch hier überall den Willen als das Prius, und sein Rüstzeug, den Intellekt, als das Posterius. Raubthiere gehen nicht auf die Jagd, noch Füchse auf den Diebstahl, weil sie mehr Verstand haben; sondern weil sie von Jagd und Diebstahl leben wollten, haben sie, wie stärkeres Gebiß und Klauen, auch mehr Verstand. Sogar hat der Fuchs was ihm an Muskelkraft und Stärke des Gebisses abgeht sogleich durch größere Feinheit des Verstandes ersetzt. — Eine eigenthümliche Erläuterung unsers Satzes giebt der Fall des Vogels Dudu, auch Dronte, Didus

ineptus, auf der Mauritius-Insel, dessen Geschlecht bekanntlich ausgestorben ist und der, wie schon sein lateinischer Specialname anzeigt, überaus dumm war; woraus eben sich Jenes erklärt; daher es scheint, daß die Natur in der Befolgung ihrer lex parsimoniae hier ein Mal zu weit gegangen sei und dadurch gewissermaaßen, wie oft am Individuo, hier an der Species, eine Mißgeburt zu Tage gefördert habe, die dann, eben als solche, nicht hat bestehn können. — Wenn, bei diesem Anlaß, Jemand die Frage aufwürfe, ob nicht auch den Insekten die Natur wenigstens so viel Verstand hätte ertheilen sollen, wie nöthig ist, um sich nicht in die Lichtflamme zu stürzen; so ist die Antwort: freilich wohl; nur war ihr nicht bekannt, daß die Menschen Lichte gießen und anzünden würden: und natura nihil agit frustra. Also bloß zu einer unnatürlichen Umgebung reicht der Verstand der Insekten nicht aus.*

Allerdings hängt überall die Intelligenz zunächst vom Cerebralsystem ab, und dieses steht in nothwendigem Verhältniß zum übrigen Organismus, daher kaltblütige Thiere bei Weitem den warmblütigen und die wirbellosen den Wirbelthieren nachstehn. Aber eben der Organismus ist nur der sichtbar gewordene Wille, auf welchen, als das absolut Erste, stets Alles zurückweist: seine Bedürfnisse und Zwecke, in jeder Erscheinung, geben das Maaß für die Mittel, und diese müssen unter einander übereinstimmen. Die Pflanze hat keine Apperception, weil sie keine Lokomotivität hat: denn wozu hätte jene ihr genützt, wenn sie nicht in Folge derselben das Gedeihliche zu suchen, das Schädliche zu fliehen vermochte? und umgekehrt konnte ihr die Lokomotivität nicht nutzen, da sie keine Apperception hatte, solche zu lenken. Daher tritt in der Pflanze die unzertrennliche Dyas von Sensibilität und Irritabilität noch nicht auf; sondern sie schlummern in ihrer Grundlage, der Reproduktionskraft, in welcher allein sich hier der Wille objektivirt. Die Sonnenblume, und jede Pflanze, will das Licht: aber ihre Bewegung zu ihm ist noch nicht getrennt von ihrer Wahrnehmung desselben, und beide fallen zusammen mit ihrem Wachsthum. — Im Menschen steht der den Uebrigen so sehr überlegene Verstand, unterstützt von der hinzugekommenen Vernunft (Fähigkeit der nichtanschaulichen Vorstellungen, d. i. Begriffe: Reflexion, Denkvermögen) doch eben nur im Verhältniß

theils zu seinen Bedürfnissen, welche die der Thiere weit über-
steigen und sich ins Unendliche vermehren, theils zu seinem gänz-
lichen Mangel an natürlichen Waffen und natürlicher Bedeckung,
und seiner verhältnismäßig schwächern Muskelkraft,* als welche der
5 der ihm an Größe gleichen Affen sehr weit nachsteht, endlich auch
zu seiner langsamen Fortpflanzung, langen Kindheit und langen
Lebensdauer, welche sichere Erhaltung des Individuums forderten.
Alle diese großen Forderungen mußten durch intellektuelle Kräfte
gedeckt werden: daher sind diese hier so überwiegend. Ueberall
10 aber finden wir den Intellekt als das Sekundäre, Untergeordnete,
bloß den Zwecken des Willens zu dienen Bestimmte. Dieser Be-
stimmung getreu, bleibt er, in der Regel, allezeit in der Dienst-
barkeit des Willens. Wie er sich dennoch, in einzelnen Fällen,
durch ein abnormes Uebergewicht des cerebralen Lebens, davon
15 losmacht, wodurch das rein objektive Erkennen eintritt, welches
sich bis zum Genie steigert, habe ich im 3. Buche, dem ästheti-
schen Theile meines Hauptwerkes, ausführlich gezeigt und später
in den Parergis, Bd. 2, §. 50—57, auch §. 206, erläutert.

Wenn wir nun, nach allen diesen Betrachtungen über die
20 genaue Uebereinstimmung zwischen dem Willen und der Organi-
sation jedes Thieres, und von diesem Gesichtspunkt aus, ein
wohlgeordnetes osteologisches Kabinet durchmustern; so wird es
uns wahrlich vorkommen, als sähen wir ein und dasselbe Wesen
(jenes Urthier de Lamarcks, richtiger den Willen zum Leben) nach
25 Maaßgabe der Umstände seine Gestalt verändern und aus der
selben Zahl und Ordnung seiner Knochen, durch Verlängerung
und Verkürzung, Verstärkung und Verkümmerung derselben, diese
Mannigfaltigkeit von Formen zu Stande bringen. Jene Zahl
und Ordnung der Knochen, welche Geoffroy Saint-Hilaire (prin-
30 cipes de philosophie zoologique, 1830) das *anatomische Ele-
ment* genannt hat, bleibt, wie er gründlich nachweist, in der
ganzen Reihe der Wirbelthiere, dem Wesentlichen nach, unver-
ändert, ist eine konstante Größe, ein zum voraus schlechthin Ge-
gebenes, durch eine unergründliche Nothwendigkeit unwiderruflich
35 Festgesetztes, — dessen Unwandelbarkeit ich der Beharrlichkeit der
Materie unter allen physischen und chemischen Veränderungen
vergleichen möchte: ich werde sogleich darauf zurückkommen. Im
Verein damit aber besteht die größte Wandelbarkeit, Bildsamkeit,

Fügsamkeit dieser selben Knochen, in Hinsicht auf Größe, Gestalt und Zweck der Anwendung: und diese sehen wir mit ursprünglicher Kraft und Freiheit durch den Willen bestimmt werden, nach Maaßgabe der Zwecke, welche die äußern Umstände ihm vorschieben: er macht daraus, was sein jedesmaliges Bedürfniß 5 heischt. Will er als Affe auf den Bäumen umherklettern; so greift er alsbald mit vier Händen nach den Zweigen und streckt dabei Ulna nebst Radius unmäßig in die Länge: zugleich verlängert er das os coccygis zu einem ellenlangen Wickelschwanze, um sich damit an die Zweige zu hängen und von einem Ast zum 10 andern zu schwingen. Hingegen werden jene selben Arm-Knochen bis zur Unkenntlichkeit verkürzt, wenn er als Krokodil im Schlamme kriechen, oder als Seehund schwimmen, oder als Maulwurf graben will, in welchem letztern Fall er den Metacarpus und die Phalangen zu unverhältnißmäßig großen Schaufelpfoten, auf Ko- 15 sten aller übrigen Knochen, vergrößert. Aber will er als Fledermaus die Luft durchkreuzen, da werden nicht nur os humeri, radius und ulna auf unerhörte Weise verlängert, sondern die sonst so kleinen und untergeordneten Carpus, Metacarpus und Phalanges digitorum dehnen sich, wie in der Vision des heiligen 20 Antonius, zu einer ungeheueren, den Leib des Thieres übersteigenden Länge aus, um die Flughäute dazwischen auszuspannen. Hat er, als Giraffe, um die Kronen hoher Bäume Afrika's benagen zu können, sich auf beispiellos hohe Vorderbeine gestellt; so werden die selben, der Zahl nach stets unwandelbaren 7 Hals- 25 wirbel, welche beim Maulwurf so diminutiv zusammengeschoben waren, jetzt dermaaßen verlängert, daß auch hier, wie überall, die Länge des Halses der der Vorderbeine gleichkommt, damit der Kopf auch zum Trinkwasser herabgelangen könne. Kann nun aber, wenn er als Elephant auftritt, ein langer Hals die Last 30 des übergroßen, massiven und noch mit Klafterlangen Zähnen beschwerten Kopfes unmöglich tragen; so bleibt solcher ausnahmsweise kurz, und als Nothhülfe wird ein Rüssel zur Erde gesenkt, der Futter und Wasser in die Höhe zieht und auch zu den Kronen der Bäume hinauflangt. Bei allen diesen Verwandlungen 35 sehn wir, in Uebereinstimmung damit, zugleich den Schädel, das Behältniß der Intelligenz, sich ausdehnen, entwickeln, wölben, nach dem Maaße, als die mehr oder minder schwierige Art, den

Lebensunterhalt herbeizuschaffen, mehr oder weniger Intelligenz
erfordert; und die verschiedenen Grade des Verstandes leuchten
dem geübten Auge aus den Schädelwölbungen deutlich entgegen.
Hiebei bleibt nun freilich jenes, oben als feststehend und
5 unwandelbar erwähnte *anatomische Element* in sofern ein
Räthsel, als es nicht innerhalb der teleologischen Erklärung fällt,
die erst nach dessen Voraussetzung anhebt; indem, in vielen
Fällen, das beabsichtigte Organ auch bei einer andern Zahl und
Ordnung der Knochen hätte eben so zweckmäßig zu Stande kom-
10 men können. Man versteht z. B. wohl, warum der Schädel des
Menschen aus 8 Knochen zusammengefügt ist, damit nämlich
diese, mittelst der Fontanellen, sich bei der Geburt zusammen-
schieben können: aber warum das Hühnchen, welches sein Ei
durchbricht, die selbe Anzahl Schädelknochen haben müsse, sieht
15 man nicht ein. Wir müssen daher annehmen, daß dies anato-
mische Element theils auf der Einheit und Identität des Willens
zum Leben überhaupt beruhe, theils darauf, daß die Urformen
der Thiere eine aus der andern hervorgegangen sind (Parerga,
Bd. 2, §. 91) und daher der Grundtypus des ganzen Stam-
20 mes beibehalten wurde. Dies anatomische Element ist es, was
Aristoteles unter seiner *αναγκαια φυσις* versteht, und die Wan-
delbarkeit der Gestalten desselben, je nach den Zwecken, nennt er
την κατα λογον φυσιν (Siehe Arist. de partibus animalium III,
c. 2, sub finem: *πως δε της αναγκαιας φυσεως κ. τ. λ.*) und
25 erklärt daraus, daß beim Hornvieh der Stoff zu den obern
Schneidezähnen auf die Hörner verwendet ist: ganz richtig; da
allein die ungehörnten Wiederkäuer, also Kameel und Moschus-
thier, die obern Schneidezähne haben, während sie allen gehörn-
ten fehlen.

30 Sowohl die hier am Knochengerüste erläuterte genaue An-
gemessenheit des Baues zu den Zwecken und äußern Lebensver-
hältnissen des Thieres, als auch die so bewunderungswürdige
Zweckmäßigkeit und Harmonie im Getriebe seines Innern, wird
durch keine andere Erklärung, oder Annahme, auch nur entfernter-
35 weise so begreiflich, wie durch die schon anderweitig festgestellte
Wahrheit, daß der Leib des Thieres eben nur *sein Wille
selbst* ist, angeschaut als Vorstellung, mithin unter den Formen
des Raumes, der Zeit und der Kausalität, im Gehirne, — also

die bloße Sichtbarkeit, Objektität des Willens. Denn unter dieser Voraussetzung muß Alles in und an ihm konspiriren zum letzten Zweck, dem Leben dieses Thiers. Da kann nichts Unnützes, nichts Ueberflüssiges, nichts Fehlendes, nichts Zweckwidriges, nichts Dürftiges, oder in seiner Art Unvollkommenes, an ihm gefunden werden; sondern alles Nöthige muß daseyn, genau so weit es nöthig ist, aber nicht weiter. Denn hier ist der Meister, das Werk und der Stoff Eines und dasselbe. Daher ist jeder Organismus ein überschwänglich vollendetes Meisterstück. Hier hat nicht der Wille erst die Absicht gehegt, den Zweck erkannt, dann die Mittel ihm angepaßt und den Stoff besiegt; sondern sein Wollen ist unmittelbar auch der Zweck und unmittelbar das Erreichen: es bedurfte sonach keiner fremden, erst zu bezwingenden Mittel: hier war Wollen, Thun und Erreichen Eines und dasselbe. Daher steht der Organismus als ein Wunder da und ist keinem Menschenwerk, das beim Lampenschein der Erkenntniß erkünstelt wurde, zu vergleichen.

Unsere Bewunderung der unendlichen Vollkommenheit und Zweckmäßigkeit in den Werken der Natur beruht im Grunde darauf, daß wir sie im Sinn unsrer Werke betrachten. Bei diesen ist zuvörderst der Wille zum Werk und das Werk zweierlei: sodann liegen zwischen diesen beiden selbst noch zwei Andere: erstlich das dem Willen, an sich selbst genommen, fremde Medium der Vorstellung, durch welches er, ehe er sich hier verwirklicht, hindurchzugehn hat; und zweitens der dem hier wirkenden Willen fremde Stoff, dem eine ihm fremde Form aufgezwungen werden soll, welcher er widerstrebt, weil er schon einem andern Willen, nämlich seiner Naturbeschaffenheit, seiner forma substantialis, der in ihm sich ausdrückenden (Platonischen) Idee, angehört: er muß also erst überwältigt werden, und wird im Innern stets noch widerstreben, so tief auch die künstliche Form eingedrungen seyn mag. Ganz anders steht es mit den Werken der Natur, welche nicht, wie jene, eine mittelbare, sondern eine unmittelbare Manifestation des Willens sind. Hier wirkt der Wille in seiner Ursprünglichkeit, also erkenntnißlos: der Wille und das Werk sind durch keine sie vermittelnde Vorstellung geschieden: sie sind Eins. Und sogar der Stoff ist mit ihnen Eins: denn die Materie ist die bloße Sichtbarkeit des Willens. Deshalb finden wir hier

die Materie von der Form völlig durchdrungen: vielmehr aber
sind sie ganz gleichen Ursprungs, wechselseitig nur für einander
da und insofern Eins. Daß wir sie auch hier, wie beim Kunst-
werk, sondern, ist eine bloße Abstraktion. Die reine, absolut
5 form- und beschaffenheitslose Materie, welche wir als den Stoff
des Naturprodukts denken, ist bloß ein ens rationis und kann in
keiner Erfahrung vorkommen. Der Stoff des Kunstwerks hin-
gegen ist die empirische, mithin bereits geformte Materie. Iden-
tität der Form und Materie ist Charakter des Naturprodukts;
10 Diversität beider, des Kunstprodukts.* Weil beim Naturprodukt
die Materie die bloße Sichtbarkeit der Form ist, sehn wir auch
empirisch die Form als bloße Ausgeburt der Materie auftreten,
aus dem Innern derselben hervorbrechend, in der Krystallisation,
in vegetabilischer und animalischer generatio aequivoca; welche
15 letztere, wenigstens bei den Epizoen, nicht zu bezweifeln ist.* —
Aus diesem Grunde läßt sich auch annehmen, daß nirgends, auf
keinem Planeten, oder Trabanten, die Materie in den Zustand
endloser Ruhe gerathen werde; sondern die ihr inwohnenden
Kräfte (d. h. der Wille, dessen bloße Sichtbarkeit sie ist) werden
20 der eingetretenen Ruhe stets wieder ein Ende machen, stets wie-
der aus ihrem Schlaf erwachen, um als mechanische, physikalische,
chemische, organische Kräfte ihr Spiel von Neuem zu beginnen,
da sie allemal nur auf den Anlaß warten.

Wollen wir aber das Wirken der Natur verstehn; so müssen
25 wir dies nicht durch Vergleichung mit unsern Werken versuchen.
Das wahre Wesen jeder Thiergestalt ist ein außer der Vorstel-
lung, mithin auch ihren Formen Raum und Zeit, gelegener Wil-
lensakt, der eben deshalb kein Nach- und Nebeneinander kennt,
sondern die untheilbarste Einheit hat. Erfaßt nun aber unsre
30 cerebrale Anschauung jene Gestalt und zerlegt gar das anato-
mische Messer ihr Inneres; so tritt an das Licht der Erkenntniß,
was ursprünglich und an sich dieser und ihren Gesetzen fremd ist,
in ihr aber nun auch ihren Formen und Gesetzen gemäß sich dar-
stellen muß. Die ursprüngliche Einheit und Untheilbarkeit jenes
35 Willensaktes, dieses wahrhaft metaphysischen Wesens, erscheint
nun auseinandergezogen in ein Nebeneinander von Theilen und
Nacheinander von Funktionen, die aber dennoch sich darstellen
als genau verbunden, durch die engste Beziehung auf einander,

zu wechselseitiger Hülfe und Unterstützung, als Mittel und Zweck gegenseitig. Der dies so apprehendirende Verstand geräth in Bewunderung über die tief durchdachte Anordnung der Theile und Kombination der Funktionen; weil er die Art, wie er die aus der Vielheit (welche seine Erkenntnißform erst herbeigeführt hat) sich wiederherstellende ursprüngliche Einheit gewahr wird, auch der Entstehung dieser Thierform unwillkührlich unterschiebt. Dies ist der Sinn der großen Lehre Kants, daß die Zweckmäßigkeit erst vom Verstande in die Natur gebracht wird, der demnach ein Wunder anstaunt, das er erst selbst geschaffen hat. Es geht ihm (wenn ich eine so hohe Sache durch ein triviales Gleichniß erläutern darf) so, wie wenn er darüber erstaunt, daß alle Multiplikationsprodukte der 9 durch Addition ihrer einzelnen Ziffern wieder 9 geben, oder eine Zahl deren Ziffern addirt 9 betragen; obschon er selbst im Decimalsystem das Wunder sich vorbereitet hat. — Das physikotheologische Argument läßt das Daseyn der Welt in einem Verstande ihrem realen Daseyn vorhergehn und sagt: wenn die Welt zweckmäßig seyn soll, mußte sie als Vorstellung vorhanden seyn, ehe sie ward. Ich aber sage, im Sinne Kants: wenn die Welt Vorstellung seyn soll; so muß sie sich als ein Zweckmäßiges darstellen: und dieses tritt allererst in unserm Intellekt ein.

Aus meiner Lehre folgt allerdings, daß jedes Wesen sein eigenes Werk ist. Die Natur, die nimmer lügen kann und naiv ist wie das Genie, sagt geradezu das Selbe aus, indem jedes Wesen an einem andern, genau seines Gleichen, nur den Lebensfunken anzündet und dann vor unsern Augen sich selbst macht, den Stoff dazu von außen, Form und Bewegung aus sich selbst nehmend; welches man Wachsthum und Entwickelung nennt. So steht auch empirisch jedes Wesen als sein eigenes Werk vor uns. Aber man versteht die Sprache der Natur nicht, weil sie zu einfach ist.

Pflanzen-Physiologie.

Ueber die Erscheinung des Willens in Pflanzen rühren die Bestätigungen, welche ich anzuführen habe, hauptsächlich von Franzosen her; welche Nation eine entschieden empirische Richtung hat und nicht gern einen Schritt über das unmittelbar Gegebene hinausgeht. Zudem ist der Berichterstatter *Cuvier*, der, durch sein starres Beharren bei dem rein Empirischen, Anlaß gab zu dem berühmten Zwiespalt zwischen ihm und *Geoffroy St. Hilaire*. Es darf uns also nicht wundern, wenn wir hier nicht einer so entschiedenen Sprache begegnen, wie in den früher angeführten deutschen Zeugnissen, und jedes Zugeständniß mit behutsamer Zurückhaltung gemacht sehn.

Cuvier sagt in seiner histoire des progrès des sciences naturelles depuis 1789 jusqu' à ce jour, Vol. 1. 1826. S. 245: „Die Pflanzen haben gewisse anscheinend von selbst entstehende (spontanés) Bewegungen, die sie unter gewissen Umständen zeigen, und welche denen der Thiere bisweilen so ähnlich sind, daß man wohl ihretwegen den Pflanzen eine Art Empfindung und *Willen* beilegen möchte, welches vorzüglich Diejenigen thun würden, die etwas Aehnliches in den Bewegungen der *innern* Theile der Thiere sehen wollen. So streben die Wipfel der Bäume stets nach der senkrechten Richtung; es sei denn daß sie sich nach dem Lichte beugen. Ihre Wurzeln gehn dem guten Erdreich und der Feuchtigkeit nach und verlassen, um diese zu

finden, den geraden Weg. Aus dem Einfluß äußerer Ursachen aber sind diese verschiedenen Richtungen nicht erklärlich, wenn man nicht auch eine innere Anlage annimmt, welche erregt zu werden fähig und von der bloßen Trägheitskraft in den unorganischen Körpern verschieden ist. — — — — — — — — Decandolle hat merkwürdige Versuche gemacht, die ihm in den Pflanzen eine Art Gewohnheit dargethan haben, welche durch künstliche Beleuchtung erst nach einer gewissen Zeit überwunden wird. Pflanzen, in einem von Lampen fortwährend erleuchteten Keller eingeschlossen, hörten darum in den ersten Tagen nicht auf, sich beim Eintritt der Nacht zu schließen und am Morgen zu öffnen. Und so giebt es noch andere Gewohnheiten, welche die Pflanzen annehmen und ablegen können. Die Blumen, welche sich bei nassem Wetter schließen, bleiben, wenn es zu lange anhält, endlich offen. Als Herr Desfontaines eine Sensitive im Wagen mit sich führte, zog sie sich, auf das Rütteln, Anfangs zusammen: aber endlich dehnte sie sich wieder aus, wie bei voller Ruhe. Also wirken auch hier Licht, Nässe u. s. w. bloß Kraft einer innern Anlage, welche, durch die Ausübung solcher Thätigkeit selbst, aufgehoben oder verändert werden kann, und die Lebenskraft der Pflanzen ist, wie die der Thiere, der Ermüdung und Erschöpfung unterworfen. Das Hedysarum gyrans ist sonderbar ausgezeichnet durch die Bewegungen, die es bei Tag und Nacht mit seinen Blättern macht, ohne dazu irgend eines Anlasses zu bedürfen. Wenn im Pflanzenreich irgend eine Erscheinung täuschen und an die freiwilligen Bewegungen der Thiere erinnern kann, so ist es sicherlich diese. Broussonet, Silvestre, Cels und Halle haben sie ausführlich beschrieben und gezeigt, daß ihre Thätigkeit allein vom guten Zustande der Pflanze abhängt."

Im 3. Bande desselben Werkes (1828) S. 166 sagt Cuvier: „Herr Dutrochet fügt physiologische Betrachtungen hinzu, in Folge von Versuchen, die er selbst angestellt hat und welche, seiner Meinung nach, beweisen, daß die Bewegungen der Pflanzen spontan sind, d. h. von einem innern Princip abhängen, welches den Einfluß äußerer Agentien unmittelbar empfängt. Weil er jedoch Anstand nimmt, den Pflanzen Sensibilität beizulegen; so setzt er an die Stelle dieses Worts Nervimotilität." — Ich muß hiebei bemerken, daß was wir durch den Begriff der Spon-

taneität denken, wenn näher untersucht, allemal hinausläuft auf Willensäußerung, von welcher jene demnach nur ein Synonym wäre. Der einzige Unterschied dabei ist, daß der Begriff der Spontaneität aus der äußern Anschauung, der der Willensäußerung aus unserm eigenen Bewußtseyn geschöpft ist. — Von der Gewalt des Dranges dieser Spontaneität, auch in Pflanzen, überliefert uns ein denkwürdiges Beispiel der Cheltenham Examiner, welches die Times vom 2. Juni 1841 wiederholen: „Am letzten Donnerstage haben, in einer unsrer volkreichsten Gassen, drei oder vier große Pilze eine Heldenthat ganz neuer Art vollbracht, indem sie, in ihrem eifrigen Streben nach dem Durchbruch in die sichtbare Welt, einen großen Pflasterstein wirklich herausgehoben haben."

In den Mém. d. l'acad: d. sciences de l'année 1821, Vol. 5. Par. 1826. sagt Cuvier S. 171. „Seit Jahrhunderten forschen die Botaniker nach, warum ein keimendes Korn, in welche Lage auch immer man es gebracht habe, stets die Wurzel nach unten, den Stengel nach oben sende. Man hat es der Feuchtigkeit, der Luft, dem Licht zugeschrieben: aber keine dieser Ursachen erklärt es. Herr Dutrochet hat Saamenkörner in Löcher gebracht, welche in den Boden eines mit feuchter Erde gefüllten Gefäßes gebohrt waren, und dieses an den Balken eines Zimmers gehängt. Nun sollte man denken, daß der Stengel nach unten gewachsen wäre: aber keineswegs. Die Wurzeln senkten sich in die Luft herab und die Stengel verlängerten sich durch die feuchte Erde hindurch, bis sie deren obere Fläche durchdringen konnten. Nach Herrn Dutrochet nehmen die Pflanzen ihre Richtung vermöge eines innern Princips und keineswegs durch die Anziehung der Körper, zu welchen sie sich begeben. An der Spitze einer auf einem Zapfen vollkommen beweglichen Nadel hatte man ein Mistelkorn befestigt und zum Keimen gebracht, in deren Nähe aber ein Brettchen gestellt: das Korn richtete bald seine Wurzeln nach dem Brettchen hin und in fünf Tagen hatten sie es erreicht, ohne daß die Nadel die geringste Bewegung angenommen hätte. — Zwiebel- und Lauch-Stengel mit ihren Bulben, an finstern Orten niedergelegt, richten sich auf, wiewohl langsamer als im Hellen: sogar im Wasser niedergelegt richten sie sich auf: welches hinlänglich beweist, daß weder Luft noch Feuchtigkeit ihnen ihre

Richtung ertheilen." — C. H. Schultz, in seiner von der acad. des sciences 1839 gekrönten Preisschrift, sur la circulation dans les plantes, sagt jedoch, er habe Saamenkörner in einem finstern Kasten, mit Löchern unten, keimen lassen und, durch einen unter dem Kasten angebrachten, das Sonnenlicht reflektirenden Spiegel, bewirkt, daß die Pflanzen in umgekehrter Richtung, Krone unten, Wurzel oben, vegetirten.

Im Dictionn. d. sciences naturelles, Artikel Animal, heißt es: „Wenn die Thiere im Aufsuchen ihrer Nahrung Begierde und in der Auswahl derselben Unterscheidungsvermögen an den Tag legen; so sieht man die Wurzeln der Pflanzen ihre Richtung nach der Seite nehmen, wo die Erde am saftreichsten ist, sogar in den Felsen die kleinsten Spalten, die etwas Nahrung enthalten können, aufsuchen: ihre Blätter und Zweige richten sich sorgfältig nach der Seite, wo sie am meisten Luft und Licht finden. Beugt man einen Zweig so, daß die obere Fläche seiner Blätter nach unten kommt; so verdrehen sogar die Blätter ihre Stengel, um in die Lage zurückzukommen, welche der Ausübung ihrer Funktionen am günstigsten ist (d. h. die glatte Seite oben). Weiß man gewiß, daß dies ohne Bewußtseyn vor sich geht?"

F. J. C. Meyen, der, im 3. Bande seines „Neuen Systems der Pflanzenphysiologie", 1839, dem Gegenstande unsrer gegenwärtigen Betrachtung ein sehr ausführliches Kapitel, betitelt „von den Bewegungen und der Empfindung der Pflanzen", gewidmet hat, sagt daselbst, S. 585: „Man sieht nicht selten, daß Kartoffeln, in tiefen und dunkeln Kellern, gegen den Sommer zu, Stengel treiben, welche sich stets den Oeffnungen zuwenden, durch welche das Licht in den Keller fällt, und so lange fortwachsen, bis daß sie den Ort erreichen, der unmittelbar beleuchtet wird. Man hat dergleichen Stengel der Kartoffel von 20 Fuß Länge beobachtet, während diese Pflanze sonst, selbst unter den günstigsten Verhältnissen, kaum 3 bis 4 Fuß hohe Stengel treibt. Es ist interessant den Weg genauer zu betrachten, welchen der Stengel einer solchen im Dunkeln wachsenden Kartoffel nimmt, um endlich das Lichtloch zu erreichen. Der Stengel versucht, sich dem Lichte auf dem kürzesten Wege zu nähern: da er aber nicht fest genug ist, um ohne Unterstützung queer durch die Luft zu wachsen; so fällt er zu Boden und kriecht auf diese Weise bis

zur nächsten Wand, an welcher er alsdann emporsteigt.“ Auch dieser Botaniker wird, a. a. O. S. 576, durch seine Thatsachen zu dem Ausspruch veranlaßt: „wenn wir die freien Bewegungen der Oscillatorien und andrer niederer Pflanzen betrachten; so 5 bleibt wohl nichts übrig, als diesen Geschöpfen eine Art von Willen zuzuerkennen.“

Einen deutlichen Beleg der Willensäußerung in Pflanzen geben die Rankengewächse, welche, wenn keine Stütze zum Anklammern in der Nähe ist, eine solche suchend, ihr Wachsthum 10 immer nach dem schattigsten Ort hin richten, sogar nach einem Stück dunkel gefärbten Papiers, wohin man es auch legen mag: hingegen fliehen sie Glas, weil es glänzt. Sehr artige Versuche hierüber, besonders mit Ampelopsis quinquefolia giebt Ths. Andrew Knight in der philos. Transact. of 1812, welche sich über- 15 setzt finden in der Bibliothèque Brittanique, section sciences et arts, Vol. 52, — wiewohl er seinerseits bestrebt ist, die Sache mechanisch zu erklären und nicht zugeben will, daß es eine Willensäußerung sei. Ich berufe mich auf seine Experimente, nicht auf sein Urtheil. Man sollte mehrere stützenlose Rankenpflanzen 20 im Kreise um einen Stamm pflanzen und sehn, ob sie nicht alle centripetal dahin kröchen. — Ueber diesen Gegenstand hat Dutrochet, am 6. Novbr. 1843, in der académie des sciences einen Aufsatz vorgetragen, sur les mouvements révolutifs spontanés chez les végétaux, welcher, seiner großen Weitschweifigkeit unge- 25 achtet, sehr lesenswerth und in dem compte rendu des séances de l'acad. d. sc. November-Heft 1843 abgedruckt ist. Das Resultat ist, daß bei Pisum sativum (grüne Erbsen), Bryonia alba und Cucumis sativus (Gurke), die Blattstengel, welche den Cirrus (la vrille) tragen, eine sehr langsame Cirkelbewegung in der Luft 30 beschreiben, welche, je nach der Temperatur, in 1 bis 3 Stunden eine Ellipse vollendet, und mittelst welcher sie, aufs Gerathewohl, die festen Körper suchen, um welche, wenn sie solche antreffen, der Cirrus sich wickelt und jetzt die Pflanze, als welche für sich allein nicht stehn kann, trägt. — Sie machen es also, nur viel 35 langsamer, wie die augenlosen Raupen, die mit dem Oberleibe Kreise in der Luft beschreiben, ein Blatt suchend. — Auch über andre Pflanzenbewegungen bringt, in obigem Aufsatz, Dutrochet Manches bei, z. B. daß Stylidium graminifolium, in Neuholland,

in der Mitte der Korolle eine Säule hat, welche die Antheren und das Stigma trägt und sich abwechselnd einbiegt und wieder aufrichtet. Diesem verwandt ist was Treviranus, in seinem Buche „die Erscheinungen und Gesetze des organ. Lebens", Bd. 1, S. 173, beibringt: „so neigen sich, bei Parnassia palustris und Ruta graveolens, die Staubfäden einer nach dem andern, bei Saxifraga tridactylites paarweise, zum Stigma, und richten sich in gleicher Ordnung wieder auf." — Ueber den obigen Gegenstand aber heißt es ebendaselbst, kurz vorher: „Die allgemeinsten der vegetabilischen Bewegungen, die freiwillig zu seyn scheinen, sind das Hinziehn der Zweige und der obern Seite der Blätter nach dem Lichte und nach feuchter Wärme, und das Winden der Schlingepflanzen um eine Stütze. Besonders in der letztern Erscheinung äußert sich etwas Aehnliches den Bewegungen der Thiere. Die Schlingepflanze beschreibt zwar, sich selbst überlassen, bei ihrem Wachsthum, mit den Spitzen der Zweige Kreise, und erreicht, vermöge dieser Art des Wachsthums, einen Gegenstand, der in ihrer Nähe ist. Allein es ist doch keine bloß mechanische Ursache, was sie veranlaßt, ihr Wachsthum der Gestalt des Gegenstandes, zu welchem sie gelangt, anzupassen. Die Cuscuta windet sich nicht um Stützen jeder Art, nicht um thierische Theile, todte vegetabilische Körper, Metalle und andre unorganische Materie, sondern nur um lebende Pflanzen, und auch nicht um Gewächse jeder Art, z. B. nicht um Moose, sondern nur um solche, woraus sie, durch ihre Papillen, die ihr angemessene Nahrung ziehn kann, und von diesen wird sie schon in einiger Entfernung angezogen." — Besonders zur Sache aber ist folgende specielle Beobachtung, mitgetheilt im Farmer's Magazine, und unter dem Titel vegetable instinct wiederholt in den Times vom 13. Juli 1848: „Wenn an eine beliebige Seite des Stengels eines jungen Kürbisses, oder der großen Gartenerbsen, innerhalb 6 Zoll Entfernung, eine Schaale mit Wasser gestellt wird; so wird, im Verlaufe der Nacht, der Stengel sich dieser nähern und am Morgen mit einem seiner Blätter auf dem Wasser schwimmend gefunden werden. Diesen Versuch kann man allnächtlich fortsetzen, bis die Pflanze anfängt in die Frucht zu schießen. — Wird ein Stecken innerhalb 6 Zoll Entfernung von einem jungen convolvulus aufgestellt; so wird dieser ihn finden,

auch wenn man täglich die Stelle des Steckens wechselt. Hat er sich um den Stecken ein Stück weit hinaufgewunden, und man wickelt ihn ab und windet ihn in entgegengesetzter Richtung wieder um den Stecken; so wird er in seine ursprüngliche Stellung zurückkehren, oder im Streben danach sein Leben lassen. Dennoch aber, wenn zwei dieser Pflanzen, ohne einen Stecken, darum sie sich winden könnten, nahe an einander wachsen; so wird eine von ihnen die Richtung ihrer Spirale ändern und sie werden sich um einander wickeln. — Duhamel legte einige welsche Bohnen in einen mit feuchter Erde gefüllten Cylinder: nach kurzer Zeit fingen sie an zu keimen und trieben natürlich die plumula aufwärts zum Lichte und die radicula abwärts in den Boden. Nach wenigen Tagen wurde der Cylinder um ein Viertel seines Umfangs gedreht, und dies wieder und nochmals, bis der Cylinder ganz herumgekommen war. Nun wurden die Bohnen aus der Erde genommen; wo es sich fand, daß Beides, plumula und radicula, sich bei jeder Umwälzung gebogen hatten, um sich derselben anzupassen, die eine sich bemühend senkrecht aufzusteigen, die andre abwärts zu gehn, wodurch sie eine vollkommene Spirale gebildet hatten. Aber wiewohl das natürliche Streben der Wurzeln abwärts geht, so werden sie doch, wenn der Boden unten trocken ist und irgend eine feuchte Substanz höher liegt, aufwärts steigen, diese zu erreichen."

In Frorieps Notizen Jahrg. 1833, Nr. 832 steht ein kurzer Aufsatz über Lokomotivität der Pflanzen: im schlechten Erdreich, dem guten nahe stehend, senken manche Pflanzen einen Zweig in das gute: nachher verdorrt die ursprüngliche Pflanze: aber der Zweig gedeiht und wird jetzt selbst die Pflanze. Mittelst dieses Vorgangs ist eine Pflanze von einer Mauer herabgeklettert.

In derselben Zeitschrift, Jahrg. 1835, Nr. 981 findet man die Uebersetzung einer Mittheilung des Prof. Daubeny zu Oxford (aus dem Edinb. new philos. Journ. Apr.—Jul. 1835), der durch neue und sehr sorgfältige Versuche es gewiß macht, daß die Pflanzenwurzeln, wenigstens bis zu einem gewissen Grade, die Fähigkeit haben, unter den ihrer Oberfläche dargebotenen erdigen Stoffen eine Wahl zu treffen.*

Endlich will ich nicht unbemerkt lassen, daß schon Platon den Pflanzen Begierden, επιθυμιας, also Willen beilegt. (Tim.

p. 403. Bip.) Ich habe jedoch die Lehren der Alten über diesen Gegenstand bereits erörtert in meinem Hauptwerk, Bd. 2, Kap. 23, welches Kapitel überhaupt als Ergänzung des gegenwärtigen zu benutzen ist.

Das Zögern und die Zurückhaltung, mit der wir die hier 5 angeführten Schriftsteller daran gehn sehn, den sich nun doch einmal empirisch kund gebenden Willen den Pflanzen zuzuerkennen, entspringt daraus, daß auch sie befangen sind in der alten Meinung, daß Bewußtseyn Erforderniß und Bedingung des Willens sei: jenes aber haben die Pflanzen offenbar nicht. Daß der Wille 10 das Primäre und daher von der Erkenntniß, mit welcher, als dem Sekundären, erst das Bewußtseyn eintritt, unabhängig sei, ist ihnen nicht in den Sinn gekommen. Von der Erkenntniß, oder Vorstellung, haben die Pflanzen bloß ein Analogon, ein Surrogat; aber den Willen haben sie wirklich und ganz unmit- 15 telbar selbst: denn er, als das Ding an sich, ist das Substrat ihrer Erscheinung, wie jeder. Man kann, realistisch verfahrend und demnach vom Objektiven ausgehend, auch sagen: Das, was in der vegetabilischen Natur und dem thierischen Organismus lebt und treibt, wenn es sich, auf der Stufenleiter der Wesen, 20 allmälig so weit gesteigert hat, daß das Licht der Erkenntniß unmittelbar darauf fällt, stellt sich, im nunmehr entstandenen Bewußtseyn, als Wille dar und wird hier unmittelbarer, folglich besser, als irgendwo sonst erkannt; welche Erkenntniß daher den Schlüssel zum Verständniß alles tiefer Stehenden abgeben muß. 25 Denn in ihr ist das Ding an sich durch keine andere Form mehr verhüllt, als allein durch die der unmittelbarsten Wahrnehmung. Diese unmittelbare Wahrnehmung des eigenen Wollens ist es, was man den innern Sinn genannt hat. An sich ist der Wille wahrnehmungslos und bleibt es im unorganischen und im Pflanzen- 30 Reiche. Wie die Welt trotz der Sonne finster bliebe, wenn keine Körper dawären, das Licht derselben zurückzuwerfen, oder wie die Vibration einer Saite der Luft und selbst irgend eines Resonanzbodens bedarf, um zum Klange zu werden; so wird der Wille erst durch den Zutritt der Erkenntniß sich seiner selbst bewußt: 35 die Erkenntniß ist gleichsam der Resonanzboden des Willens und der dadurch entstehende Ton das Bewußtseyn. Dieses Sich-seiner-selbst-bewußtwerden des Willens hat man dem sogenannten

innern Sinn zugeschrieben; weil es unser erstes und unmittelbares Erkennen ist. Das Objekt dieses innern Sinnes können bloß die verschiedenartigen Regungen des eigenen Willens seyn: denn das Vorstellen kann nicht selbst wieder wahrgenommen werden; sondern höchstens nur in der vernünftigen Reflexion, dieser zweiten Potenz der Vorstellung, also in abstracto, nochmals zum Bewußtseyn kommen. Daher denn auch das einfache Vorstellen (Anschauen) zum eigentlichen Denken, d. h. dem Erkennen in abstrakten Begriffen, sich verhält wie das Wollen an sich, zum Innewerden dieses Wollens, d. i. dem Bewußtseyn. Deshalb tritt ganz klares und deutliches Bewußtseyn des eigenen, wie des fremden Daseyns erst mit der Vernunft (dem Vermögen der Begriffe) ein, welche den Menschen über das Thier so hoch erhebt, wie das bloß anschauende Vorstellungsvermögen dieses über die Pflanze. Was nun, wie diese, keine Vorstellung hat, nennen wir bewußtlos und denken es als vom Nichtseienden wenig verschieden, indem es sein Daseyn eigentlich nur im fremden Bewußtseyn, als dessen Vorstellung, habe. Dennoch fehlt ihm nicht das Primäre des Daseyns, der Wille, sondern bloß das Sekundäre: aber uns scheint ohne dieses das Primäre, welches doch das Seyn des Dinges an sich ist, in Nichts überzugehn. Ein bewußtloses Daseyn wissen wir unmittelbar nicht deutlich vom Nichtseyn zu unterscheiden; obwohl der tiefe Schlaf uns die eigene Erfahrung darüber giebt.

Erinnern wir uns aus dem vorhergehenden Abschnitte, daß bei den Thieren das Erkenntnißvermögen, wie jedes andere Organ, nur zum Behuf ihrer Erhaltung eingetreten ist und daher in genauem und unzählige Stufen zulassendem Verhältniß zu den Bedürfnissen jeder Thierart steht; dann werden wir begreifen, daß die Pflanze, da sie so sehr viel weniger Bedürfnisse hat, als das Thier, endlich gar keiner Erkenntniß mehr bedarf. Dieserhalb eben ist, wie ich oft gesagt habe, das Erkennen, wegen der dadurch bedingten Bewegung auf Motive, der wahre und die wesentliche Gränze bezeichnende Charakter der Thierheit. Wo diese aufhört, verschwindet die eigentliche Erkenntniß, deren Wesen uns aus eigener Erfahrung so wohl bekannt ist, und wir können uns, von diesem Punkt an, das den Einfluß der Außenwelt auf die Bewegungen der Wesen Vermittelnde nur noch durch Analogie

faßlich machen. Hingegen bleibt der Wille, den wir als die Basis und den Kern jedes Wesens erkannt haben, stets und überall, einer und derselbe. Auf der niedrigeren Stufe der Pflanzenwelt, wie auch des vegetativen Lebens im thierischen Organismus, vertritt nun, als Bestimmungsmittel der einzelnen Aeußerungen dieses überall vorhandenen Willens und als das Vermittelnde zwischen der Außenwelt und den Veränderungen eines solchen Wesens, *Reiz* und zuletzt im Unorganischen physische Einwirkung überhaupt, die Stelle der Erkenntniß, und stellt sich, wenn die Betrachtung, wie hier, von oben herabschreitet, als ein Surrogat der Erkenntniß, mithin als ein ihr bloß Analoges dar. Wir können nicht sagen, daß die Pflanzen Licht und Sonne eigentlich wahrnehmen: allein wir sehn, daß sie die Gegenwart oder Abwesenheit derselben verschiedentlich spüren, daß sie sich nach ihnen neigen und wenden, und wenn freilich meistentheils diese Bewegung mit der ihres Wachsthums zusammenfällt, wie die Rotation des Mondes mit seinem Umlauf; so ist sie darum doch nicht weniger, als eben diese, vorhanden, und die Richtung jenes Wachsens wird durch das Licht eben so, wie eine Handlung durch ein Motiv, bestimmt und planmäßig modifizirt, desgleichen bei den rankenden, sich anklammernden Pflanzen durch die vorgefundene Stütze, deren Ort und Gestalt. Weil also die Pflanze doch überhaupt Bedürfnisse hat, wenn gleich nicht solche, die den Aufwand eines Sensoriums und Intellekts erforderten; so muß etwas Analoges an die Stelle treten, um den Willen in den Stand zu setzen, wenigstens die sich ihm darbietende Befriedigung zu ergreifen, wenn auch nicht sie aufzusuchen. Dieses nun ist die Empfänglichkeit für *Reiz*, deren Unterschied von der Erkenntniß ich so aussprechen möchte, daß bei der Erkenntniß das als Vorstellung sich darstellende Motiv und der darauf erfolgende Willensakt *deutlich von einander gesondert* bleiben, und zwar um so deutlicher, je vollkommener der Intellekt ist; — bei der bloßen Empfänglichkeit für Reiz hingegen das Empfinden des Reizes von dem dadurch veranlaßten Wollen nicht mehr zu unterscheiden ist und beide in Eins verschmelzen. Endlich in der unorganischen Natur hört auch die Empfänglichkeit für Reiz auf, deren Analogie mit der Erkenntniß nicht zu verkennen ist: es bleibt jedoch verschiedenartige Reaktion jedes Körpers auf ver-

schiedenartige Einwirkung: diese stellt sich nun, für den von oben herabschreitenden Gang unsrer Betrachtung, auch hier noch als Surrogat der Erkenntniß dar. Reagirt der Körper verschieden; so muß auch die Einwirkung verschieden seyn und eine verschie-
5 dene Affektion in ihm hervorrufen, die, in aller ihrer Dumpfheit, doch noch entfernte Analogie mit der Erkenntniß hat. Wenn also z. B. eingeschlossenes Wasser endlich einen Durchbruch findet, den es begierig benutzt, tumultuarisch dahin sich drängend; so erkennt es ihn allerdings nicht, so wenig als die Säure das hin-
10 zugetretene Alkali, für welches sie das Metall fahren läßt, wahrnimmt, oder die Papierflocke den geriebenen Bernstein, zu welchem sie springt: aber dennoch müssen wir eingestehn, daß Das, was in allen diesen Körpern so plötzliche Veränderungen veranlaßt, noch immer eine gewisse Aehnlichkeit haben muß mit Dem,
15 was in uns vorgeht, wenn ein unerwartetes Motiv eintritt. Früher haben Betrachtungen dieser Art mir gedient, den Willen in allen Dingen nachzuweisen: jetzt aber stelle ich sie an, um zu zeigen, als zu welcher Sphäre gehörig die Erkenntniß sich darstellt, wenn man sie nicht, wie gewöhnlich, von Innen aus,
20 sondern realistisch, von einem außer ihr selbst gelegenen Standpunkt, als ein Fremdes betrachtet, also den objektiven Gesichtspunkt für sie gewinnt, der zur Ergänzung des subjektiven von höchster Wichtigkeit ist*). Wir sehn, daß sie alsdann sich darstellt als das Medium der Motive, d. i. der Kausalität auf
25 erkennende Wesen, also als Das, was die Veränderung von außen empfängt, auf welche die von innen erfolgen muß, das Vermittelnde zwischen beiden. Auf dieser schmalen Linie nun schwebt die Welt als Vorstellung, d. h. diese ganze in Raum und Zeit ausgebreitete Körperwelt, die als solche nirgends als in
30 Gehirnen vorhanden seyn kann; so wenig wie die Träume, als welche, für die Zeit ihrer Dauer, eben so dastehn. Was dem Thier und dem Menschen die Erkenntniß als Medium der Motive leistet, das Selbe leistet den Pflanzen die Empfänglichkeit für Reiz, den unorganischen Körpern die für Ursachen jeder Art, und
35 genau genommen ist das Alles bloß dem Grade nach verschieden.

*) Vergl. Welt als W. u. V. Bd. 2, Kap. 22: „Objektive Ansicht des Intellekts."

Denn ganz allein in Folge davon, daß beim Thier, nach Maaßgabe seiner Bedürfnisse, die Empfänglichkeit für äußere Eindrücke sich gesteigert hat bis dahin, wo zu ihrem Behuf ein Nervensystem und Gehirn sich entwickeln muß, entsteht, als eine Funktion dieses Gehirns, das Bewußtseyn und in ihm die objektive Welt, deren Formen (Zeit, Raum, Kausalität) die Art sind, wie diese Funktion vollzogen wird. Wir finden also die Erkenntniß ursprünglich ganz auf das Subjektive berechnet, bloß zum Dienste des Willens bestimmt, folglich ganz sekundärer und untergeordneter Art, ja, gleichsam nur per accidens eintretend als Bedingung der auf der Stufe der Thierheit nothwendig gewordenen Einwirkung bloßer Motive, statt der Reize. Das bei dieser Gelegenheit eintretende Bild der Welt in Raum und Zeit ist bloß der Plan, auf welchem die Motive als Zwecke sich darstellen: es bedingt auch den räumlichen und kausalen Zusammenhang der angeschauten Objekte unter einander, ist aber dennoch bloß das Vermittelnde zwischen dem Motiv und dem Willensakt. Welch ein Sprung wäre es nun, dieses Bild der Welt, welches auf solche Art, accidental, im Intellekt, d. i. der Gehirnfunktion thierischer Wesen, entsteht, indem die Mittel zu ihren Zwecken sich ihnen darstellen und so einer solchen Ephemere ihr Weg auf ihrem Planeten sich aufhellt, — dieses Bild, sage ich, dieses bloße Gehirnphänomen, für das wahre letzte Wesen der Dinge (Ding an sich) und die Verkettung seiner Theile für die absolute Weltordnung (Verhältnisse der Dinge an sich) zu halten, und anzunehmen, daß jenes Alles auch unabhängig vom Gehirn vorhanden wäre! Die Annahme muß uns hier als im höchsten Grade übereilt und vermessen erscheinen: und doch ist sie der Grund und Boden, worauf alle Systeme des Vorkantischen Dogmatismus aufgebaut wurden: denn sie ist die stillschweigende Voraussetzung aller ihrer Ontologie, Kosmologie und Theologie, wie auch aller aeternarum veritatum, worauf sie sich dabei berufen. Jener Sprung nun aber wurde stets stillschweigend und unbewußt gemacht: ihn uns zum Bewußtseyn gebracht zu haben, ist eben Kants unsterbliche Leistung.

Durch unsre gegenwärtige realistische Betrachtungsweise gewinnen wir also hier unerwartet den *objektiven Gesichtspunkt* für *Kants* große Entdeckungen und kommen auf dem

Wege empirisch-physiologischer Betrachtung dahin, von wo seine transscendental-kritische ausgeht. Diese nämlich nimmt zu ihrem Standpunkt das *Subjektive* und betrachtet das Bewußtseyn als ein Gegebenes: aber aus diesem selbst und seiner a priori gegebenen Gesetzlichkeit erlangt sie das Resultat, daß was darin vorkommt nichts weiter, als bloße Erscheinung, seyn kann. Wir hingegen sehn von unserm realistischen, äußern, das *Objektive*, die Naturwesen, als das schlechthin Gegebene nehmenden Standpunkt aus, was der Intellekt seinem Zweck und Ursprung nach ist und zu welcher Klasse von Phänomenen er gehört: daraus erkennen wir (in sofern a priori) daß er auf bloße Erscheinungen beschränkt seyn *muß*, und daß was in ihm sich darstellt, immer nur ein hauptsächlich *subjektiv* Bedingtes, also ein mundus phaenomenon seyn kann, nebst der ebenfalls subjektiv bedingten Ordnung des Nexus der Theile desselben, nie aber ein Erkennen der Dinge nach dem, was sie an sich seyn und wie sie an sich zusammenhängen mögen. Wir haben nämlich im Zusammenhange der Natur das Erkenntnißvermögen als ein Bedingtes gefunden, dessen Aussagen eben deshalb keine unbedingte Gültigkeit haben können. Nach dem Studium der Kritik der reinen Vernunft, welcher unser Standpunkt wesentlich fremd ist, muß es Dem, der sie verstanden hat, doch noch vorkommen, als habe die Natur den Intellekt absichtlich zu einem Vexierspiegel bestimmt und spiele Versteck mit uns. Wir aber sind jetzt auf unserm realistisch-objektiven Wege, d. h. ausgehend von der objektiven Welt als dem Gegebenen, zu dem selben Resultat gelangt, welches *Kant* auf dem idealistisch-subjektiven Wege, d. h. durch Betrachtung des Intellekts selbst, wie er das Bewußtseyn konstituirt, erhielt: und da hat sich uns ergeben, daß die Welt als Vorstellung auf der schmalen Linie schwebt zwischen der äußern Ursache (Motiv) und der hervorgerufenen Wirkung (Willensakt) bei erkennenden (thierischen) Wesen, als bei welchen das deutliche Auseinandertreten beider erst anfängt. Ita res accendent lumina rebus. Erst durch dieses Erreichen auf zwei ganz entgegengesetzten Wegen erhält das große von Kant erlangte Resultat seine volle Deutlichkeit, und sein ganzer Sinn wird klar, indem es so von zwei Seiten beleuchtet erscheint. Unser objektiver Standpunkt ist ein realistischer und daher bedingter, sofern er, die Natur-

wesen als gegeben nehmend, davon absieht, daß ihre objektive Existenz einen Intellekt voraussetzt, in welchem zunächst sie als dessen Vorstellung sich finden: aber Kants subjektiver und idealistischer Standpunkt ist ebenfalls bedingt, sofern er von der Intelligenz ausgeht, welche doch selbst die Natur zur Voraussetzung hat, in Folge von deren Entwickelung bis zu thierischen Wesen sie allererst eintreten kann. — Diesen unsern realistisch-objektiven Standpunkt festhaltend kann man Kants Lehre auch so bezeichnen, daß nachdem Locke, um die Dinge an sich zu erkennen, von den Dingen, wie sie erscheinen, den Antheil der Sinnesfunktionen, unter dem Namen der sekundären Eigenschaften, abgezogen hatte, Kant, mit unendlich größerm Tiefsinn, den ungleich beträchtlichern Antheil der Gehirnfunktion abzog, welcher eben die primären Eigenschaften Locke's befaßt. Ich aber habe hier nur noch gezeigt, warum das Alles sich so verhalten muß, indem ich die Stelle nachwies, die der Intellekt im Zusammenhange der Natur einnimmt, wenn man, realistisch, vom Objektiven als dem Gegebenen ausgeht, dabei aber den allein ganz unmittelbar bewußten Willen, dieses wahre *που στω* der Metaphysik, zum Stützpunkte nimmt als das ursprünglich Reale, von welchem alles Andere nur die Erscheinung ist. Dieses zu ergänzen dient noch Folgendes.

Oben erwähnte ich, daß, wo Erkenntniß Statt findet, das als Vorstellung auftretende Motiv und der darauf erfolgende Willensakt um so deutlicher von einander gesondert bleiben, je vollkommner der Intellekt ist, also je höher hinauf wir in der Reihe der Wesen gegangen sind. Dies bedarf einer nähern Erklärung. Wo noch bloßer Reiz die Willensthätigkeit erregt und es noch zu keiner Vorstellung kommt, also bei Pflanzen, ist das Empfangen des Eindrucks vom Bestimmtwerden durch denselben noch gar nicht getrennt. In den allerniedrigsten thierischen Intelligenzen, bei Radiarien, Akalephen, Acephalen u. dgl., ist es nur wenig anders: ein Fühlen des Hungers, ein dadurch erregtes Aufpassen, ein Wahrnehmen der Beute und Schnappen danach macht hier noch den ganzen Inhalt des Bewußtseyns aus, ist aber dennoch die erste Dämmerung der Welt als Vorstellung, deren Hintergrund, d. h. Alles außer dem jedes Mal wirkenden Motiv, hier noch völlig dunkel bleibt. Auch sind, dem entspre-

chend, die Sinnesorgane höchst unvollkommen und unvollständig, da sie einem embryonischen Verstande nur äußerst wenige Data zur Anschauung zu liefern haben. Ueberall jedoch wo Sensibilität ist, begleitet sie schon ein Verstand, d. h. das Vermögen, 5 die empfundene Wirkung auf eine äußere Ursache zu beziehn: ohne dieses wäre die Sensibilität überflüssig und nur eine Quelle zweckloser Schmerzen. Höher hinauf in der Reihe der Thiere stellen sich immer mehr und vollkommnere Sinne ein, bis sie alle fünf dasind; welches bei wenigen wirbellosen Thieren, durchgängig 10 aber erst bei den Vertebraten eintritt. Gleichmäßig entwickelt sich das Gehirn und seine Funktion, der Verstand: nun stellt das Objekt sich deutlicher und vollständiger dar, sogar schon als im Nexus mit andern Objekten stehend; weil zum Dienste des Willens auch schon Beziehungen der Objekte aufzufassen sind: da- 15 durch gewinnt die Welt der Vorstellung einigen Umfang und Hintergrund. Aber noch immer geht die Apprehension nur so weit, als der Dienst des Willens es erfordert: die Wahrnehmung und das Sollicitirtwerden durch dieselbe sind nicht rein auseinandergehalten: das Objekt wird nur sofern es Motiv ist aufge- 20 faßt. Sogar die klügern Thiere sehn an den Objekten nur was sie angeht, d. h. was auf ihr Wollen Bezug hat, oder allenfalls noch, was künftig solchen haben kann; wie denn in letzterer Hinsicht z. B. die Katzen bestrebt sind, sich eine genaue Kenntniß des Lokals zu erwerben, und der Fuchs, Verstecke für künftige 25 Beute auszuspüren. Aber gegen alles Andre sind sie unempfänglich: vielleicht hat noch nie ein Thier den gestirnten Himmel ins Auge gefaßt: mein Hund sprang sehr erschrocken auf, als er zufällig zum ersten Mal die Sonne erblickt hatte. Bei den allerklügsten und noch durch Zähmung gebildeten Thieren stellt sich 30 bisweilen die erste schwache Spur einer antheilslosen Auffassung der Umgebung ein: Hunde bringen es schon bis zum Gaffen: man sieht sie sich ans Fenster setzen und aufmerksam Alles was vorübergeht mit ihren Blicken begleiten: Affen schauen bisweilen umher, als ob sie über die Umgebung sich zu besinnen strebten. 35 Erst im Menschen tritt Motiv und Handlung, Vorstellung und Wille, ganz deutlich auseinander. Dies hebt aber nicht sofort die Dienstbarkeit des Intellekts unter dem Willen auf. Der gewöhnliche Mensch faßt an den Dingen doch nur Das recht deutlich

auf, was, direkt oder indirekt, irgend eine Beziehung auf ihn selbst (Interesse für ihn) hat: beim Uebrigen wird sein Intellekt unüberwindlich träge: es bleibt daher im Hintergrund, tritt nicht mit voller strahlender Deutlichkeit ins Bewußtseyn. Die philosophische Verwunderung und das künstlerische Ergriffenseyn von der Erscheinung bleiben ihm ewig fremd, was er auch thun mag: ihm scheint im Grunde sich Alles von selbst zu verstehn. Völlige Ablösung und Sonderung des Intellekts vom Willen und seinem Dienst ist der Vorzug des Genies, wie ich dies im ästhetischen Theile meines Werks ausführlich gezeigt habe. Genialität ist Objektivität. Die reine Objektivität und Deutlichkeit, mit welcher die Dinge sich in der Anschauung (diesem fundamentalen und gehaltreichsten Erkennen) darstellen, steht wirklich jeden Augenblick im umgekehrten Verhältniß des Antheils, den der Wille an denselben Dingen nimmt, und willenloses Erkennen ist die Bedingung, ja, das Wesen aller ästhetischen Auffassung. Warum stellt ein gewöhnlicher Maler, trotz aller Mühe, die Landschaft so schlecht dar? Weil er sie nicht schöner sieht. Und warum sieht er sie nicht schöner? Weil sein Intellekt nicht genugsam von seinem Willen gesondert ist. Der Grad dieser Sonderung setzt große intellektuelle Unterschiede zwischen Menschen: denn das Erkennen ist um so reiner und folglich um so objektiver und richtiger, je mehr es sich vom Willen losgemacht hat; wie die Frucht die beste ist, welche keinen Beigeschmack vom Boden hat, auf dem sie gewachsen.

Dies so wichtige, wie interessante Verhältniß verdient wohl, daß wir, durch einen Rückblick auf die ganze Skala der Wesen, es zu größerer Deutlichkeit erheben und uns den allmäligen Uebergang vom unbedingt Subjektiven zu den höchsten Graden der Objektivität des Intellekts daran vergegenwärtigen. Unbedingt subjektiv nämlich ist die unorganische Natur, als bei welcher noch durchaus keine Spur von Bewußtseyn der Außenwelt vorhanden ist. Steine, Blöcke, Eisschollen, auch wenn sie aufeinander fallen, oder gegen einander stoßen und reiben, haben kein Bewußtseyn von einander und von einer Außenwelt. Jedoch erfahren auch sie schon eine Einwirkung von außen, welcher gemäß ihre Lage und Bewegung sich ändert, und die man demnach als den ersten Schritt zum Bewußtseyn betrachten kann. Obgleich nun auch

die Pflanzen noch kein Bewußtseyn der Außenwelt haben, son-
dern das in ihnen vorhandene bloße Analogon eines Bewußt-
seyns als ein dumpfer Selbstgenuß zu denken ist; so sehn wir sie
doch alle das Licht suchen, viele von ihnen Blume oder Blätter
5 täglich der Sonne zuwenden, sodann Rankenpflanzen zu einer sie
nicht berührenden Stütze hinkriechen, und endlich einzelne Species
sogar eine Art Irritabilität äußern: unstreitig also ist schon eine
Verbindung und Verhältniß zwischen ihrer, selbst nicht unmittel-
bar sie berührenden, Umgebung und ihren Bewegungen vorhan-
10 den, welches wir demnach als ein schwaches Analogon der Per-
ception ansprechen müssen. Mit der Thierheit allererst tritt ent-
schiedene Perception, d. i. Bewußtseyn von andern Dingen, als
Gegensatz zum erst dadurch entstehenden deutlichen Selbstbewußt-
seyn, ein. Hierin eben besteht der Charakter der Thierheit, im
15 Gegensatz der Pflanzen-Natur. In den untersten Thierklassen ist
dies Bewußtseyn der Außenwelt sehr beschränkt und dumpf: es
wird deutlicher und ausgedehnter mit den zunehmenden Graden
der Intelligenz, welche selbst wieder sich nach den Graden des
Bedürfnisses des Thieres richten; und so nun geht es, die ganze
20 lange Skala der Thierreihe hinauf, bis zum Menschen, in wel-
chem das Bewußtseyn der Außenwelt seinen Gipfel erreicht und
demgemäß die Welt sich deutlicher und vollständiger, als irgendwo,
darstellt. Aber selbst hier noch hat die Klarheit des Bewußt-
seyns unzählige Grade, nämlich vom stumpfsten Dummkopf bis
25 zum Genie. Selbst in den Normalköpfen hat die objektive Per-
ception der Außendinge noch immer einen beträchtlichen subjekti-
ven Anstrich: das Erkennen trägt durchweg noch den Charakter,
daß es bloß zum Behuf des Wollens dasei. Je eminenter der
Kopf, desto mehr verliert sich Dieses* und desto reiner objektiv
30 stellt die Außenwelt sich dar, bis sie zuletzt, im Genie, die voll-
kommne Objektivität erreicht, vermöge welcher aus den einzelnen
Dingen die Platonischen Ideen derselben hervortreten, weil das
sie Auffassende sich zum reinen Subjekt des Erkennens steigert.
Da nun die Anschauung die Basis aller Erkenntniß ist; so wird
35 von einem solchen Grundunterschiede in der Qualität derselben
alles Denken und alle Einsicht den Einfluß spüren; woraus der
durchgängige Unterschied in der ganzen Auffassungsweise des ge-
meinen und eminenten Kopfes entsteht, den man bei jeder Ge-

legenheit merkt, also auch der dumpfe, dem der Thierheit sich nähernde Ernst der bloß zum Behuf des Wollens erkennenden Alltagsköpfe, im Gegensatz des beständigen Spiels mit der überschüssigen Erkenntniß, welches das Bewußtseyn der Ueberlegenen erheitert. — Aus dem Hinblick auf die beiden Extreme der hier dargelegten, großen Skala scheint im Deutschen der Ausdruck Klotz (auf Menschen angewandt), im Englischen blockhead hervorgegangen zu seyn.

Aber eine anderweitige Folge der erst im Menschen eintretenden deutlichen Sonderung des Intellekts vom Willen, und folglich des Motivs von der Handlung, ist der täuschende Schein einer Freiheit in den einzelnen Handlungen. Wo im Unorganischen Ursachen, im Vegetabilischen Reize die Wirkung hervorrufen, ist, wegen der Einfachheit der Kausalverbindung, nicht der mindeste Schein von Freiheit. Aber schon beim animalischen Leben, wo was bis dahin Ursach oder Reiz war als Motiv auftritt, folglich jetzt eine zweite Welt, die der Vorstellung, dasteht, und die Ursach im einen, die Wirkung im andern Gebiete liegt, ist der kausale Zusammenhang zwischen beiden, und mit ihm die Nothwendigkeit, nicht mehr so augenfällig, wie sie es dort waren. Indessen ist sie beim Thiere, dessen bloß anschauendes Vorstellen die Mitte hält zwischen den auf Reiz erfolgenden organischen Funktionen und dem überlegten Thun des Menschen, noch immer unverkennbar: das Thun des Thieres ist bei Gegenwart des anschaulichen Motivs unausbleiblich, wo nicht ein eben so anschauliches Gegenmotiv, oder Dressur entgegenwirkt; und doch ist seine Vorstellung schon gesondert vom Willensakt und kommt für sich allein ins Bewußtseyn. Aber beim Menschen, wo sich die Vorstellung sogar zum Begriffe gesteigert hat und nun eine ganze unsichtbare Gedankenwelt, die er im Kopf herumträgt, Motive und Gegenmotive für sein Thun liefert und ihn von der Gegenwart und anschaulichen Umgebung unabhängig macht, da ist jener Zusammenhang für die Beobachtung von Außen gar nicht mehr, und selbst für die innere nur durch abstraktes und reifes Nachdenken erkennbar. Denn für die Beobachtung von außen drückt jene Motivation durch Begriffe allen seinen Bewegungen das Gepräge des Vorsätzlichen auf, wodurch sie einen Anschein von Unabhängigkeit gewinnen, welcher sie von denen des Thieres

augenfällig unterscheidet, jedoch im Grunde nur davon Zeugniß ablegt, daß der Mensch durch eine Gattung von Vorstellungen aktuirt wird, deren das Thier nicht theilhaftig ist; und im Selbstbewußtseyn wiederum wird der Willensakt auf die unmittelbarste
5 Weise, das Motiv aber meistens sehr mittelbar erkannt und sogar oft absichtlich, gegen die Selbsterkenntniß, schonend verschleiert. Dieser Hergang also, im Zusammentreffen mit dem Bewußtseyn jener ächten Freiheit, die dem Willen als Ding an sich und außer der Erscheinung zukommt, bringt den täuschenden Schein hervor,
10 daß selbst der einzelne Willensakt von gar nichts abhinge und frei, d. h. grundlos wäre; während er doch in Wahrheit, bei gegebenem Charakter und erkanntem Motiv, mit eben so strenger Nothwendigkeit als die Veränderungen, deren Gesetze die Mechanik lehrt, erfolgt und sich, Kants Ausdruck zu gebrauchen, wenn
15 Charakter und Motiv genau bekannt wären, so sicher wie eine Mondfinsterniß würde berechnen lassen, oder, um eine recht heterogene Autorität daneben zu stellen, wie es Dante giebt, der älter ist als Buridan:

Intra duo cibi distanti e moventi
20 D'un modo, prima si morria di fame,
Che liber' uomo l'un recasse a' denti*).
Parad. IV, 1.

*) Zwischen zwei gleich entfernte und gleichmäßig bewegte Speisen gestellt, würde der Mensch eher Hungers sterben, als daß er, aus freiem Willen, eine derselben zum Munde führte.

Physische Astronomie.

Für keinen Theil meiner Lehre durfte ich eine Bestätigung von Seiten der empirischen Wissenschaften weniger hoffen, als für den, welcher die Grundwahrheit, daß Kants Ding an sich der Wille ist, auch auf die unorganische Natur anwendet, und Das, 5 was in allen ihren Grundkräften wirksam ist, darstellt als schlechthin identisch mit Dem, was wir in uns als Willen kennen. — Um so erfreulicher ist es mir gewesen, zu sehn, daß ein ausgezeichneter Empiriker, von der Kraft der Wahrheit überwunden, dahin gekommen ist, im Kontexte seiner Wissenschaft, auch diesen 10 paradoxen Satz auszusprechen. Dies ist Sir John Herschel, in seinem Treatise on Astronomy, welcher 1833 erschienen ist und 1849 eine zweite erweiterte Auflage, unter dem Titel Outlines of astronomy, erhalten hat. Er also, der, als Astronom, die Schwere nicht bloß aus der einseitigen und wirklich plumpen 15 Rolle kennt, die sie auf Erden spielt, — sondern aus der edleren, die ihr im Weltraume zufällt, als wo die Weltkörper mit einander spielen, Zuneigung verrathen, gleichsam liebäugeln, aber es nicht bis zur plumpen Berührung treiben, sondern, die gehörige Distanz bewahrend, ihren Menuett mit Anstand forttanzen, zur 20 Harmonie der Sphären, — Sir John Herschel also läßt sich, im 7ten Kapitel, wo er an die Aufstellung des Gravitationsgesetzes geht, §. 371 der ersten Auflage, also vernehmen:

„Alle uns bekannten Körper kommen, wenn in die Luft gehoben und dann ruhig losgelassen, zur Erdoberfläche, in einer 25

gegen diese senkrechten Linie, herab. Sie werden folglich hiezu getrieben durch eine Kraft, oder Kraftanstrengung, die das unmittelbare oder mittelbare Ergebniß eines Bewußtseyns und eines Willens ist, der irgendwo existirt, wenn gleich wir nicht vermögen ihn auszuspüren: diese Kraft benennen wir Schwere."

„All bodies with which we are acquainted, when raised into the air and quietly abandonned, descend to the earth's surface in lines perpendicular to it. They are therefore urged thereto by a force or effort, the direct or indirect result of a consciousness and a will existing somewhere, though beyond our power to trace, which force we term gravity."*

Herschel's Recensent in der Edinburgh' Review, Oct. 1833, als Engländer vor Allem darauf bedacht, daß nur der Mosaische Bericht nicht gefährdet werde*, nimmt großen Anstoß an dieser Stelle, bemerkt mit Recht, daß hier offenbar nicht die Rede sei vom Willen des allmächtigen Gottes, welcher die Materie, nebst allen ihren Eigenschaften, ins Daseyn gerufen hat, will den Satz selbst durchaus nicht gelten lassen und leugnet dessen Konsequenz aus dem vorhergehenden §., durch welchen Herschel ihn hat begründen wollen. Ich bin der Meinung, daß er allerdings aus diesem folgen würde (weil der Ursprung eines Begriffs dessen Inhalt bestimmt), daß jedoch dieser Vordersatz selbst falsch ist. Es ist nämlich die Behauptung, daß der Ursprung des Begriffes der Kausalität die Erfahrung sei und zwar die, welche wir machen, indem wir durch eigene Kraftanstrengung auf die Körper der Außenwelt wirken. Nur wo, wie in England, der Tag der Kantischen Philosophie noch nicht angebrochen ist, kann man an einen Ursprung des Begriffs der Kausalität aus der Erfahrung denken (abgesehn von den Philosophieprofessoren, welche Kants Lehren in den Wind schlagen und mich keiner Beachtung werth halten); am wenigsten aber kann man es, wenn man meinen, von dem Kantischen ganz verschiedenen Beweis der Apriorität jenes Begriffs kennt, der darauf beruht, daß die Erkenntniß der Kausalität nothwendig vorhergängige Bedingung der Anschauung der Außenwelt selbst ist, als welche nur zu Stande kommt durch den vom Verstande vollzogenen Uebergang von der Empfindung im Sinnesorgan zu deren Ursach, die sich nunmehr, im ebenfalls a priori angeschauten Raum, als Objekt darstellt.

Da nun die Anschauung der Objekte unserm bewußten Wirken auf sie vorhergehn muß; so kann die Erfahrung von diesem nicht erst die Quelle des Kausalitätsbegriffs seyn: denn ehe ich auf die Dinge wirke, müssen sie auf mich gewirkt haben, als Motive. Ich habe Alles hieher Gehörige ausführlich erörtert im 2ten Bande meines Hauptwerks, Kap. 4, S. 38—42, und in der 2ten Aufl. der Abhandlung über den Satz vom Grunde, §. 21, woselbst, S. 74, auch die von Herschel adoptirte Annahme ihre specielle Widerlegung findet, brauche also nicht hier von Neuem darauf einzugehn. Sogar aber empirisch ließe solche Annahme sich widerlegen, indem aus ihr folgen würde, daß ein ohne Arme und Beine geborner Mensch keine Kunde von der Kausalität, mithin auch keine Anschauung der Außenwelt erhalten könnte: Dies hat jedoch die Natur faktisch widerlegt, mittelst eines Unglücksfalles dieser Art, den ich aus der Quelle wiedergegeben habe, im soeben angeführten Kapitel meines Hauptwerks, S. 40. — Bei unserm in Rede stehenden Ausspruch Herschels wäre also wieder ein Mal der Fall eingetreten, daß eine wahre Konklusion aus falschen Prämissen gefolgert wird: dies entsteht allemal dann, wann wir durch ein richtiges Apperçu eine Wahrheit unmittelbar einsehn, aber das Herausfinden und Deutlichmachen ihrer Erkenntnißgründe uns mißlingt, indem wir diese nicht zum deutlichen Bewußtseyn bringen können. Denn bei jeder ursprünglichen Einsicht ist die Ueberzeugung früher da, als der Beweis: dieser wird erst hinterher dazu ersonnen.

Die flüssige Materie macht, durch die vollkommene Verschiebbarkeit aller ihrer Theile, die unmittelbare Aeußerung der Schwere in jedem derselben augenfälliger, als die feste es kann. Daher, um jenes Apperçu's, welches die wahre Quelle des Herschelschen Ausspruchs ist, theilhaft zu werden, betrachte man aufmerksam den gewaltsamen Fall eines Strohms über Felsenmassen, und frage sich, ob dieses so entschiedene Streben, dieses Toben, ohne eine Kraftanstrengung vor sich gehen kann, und ob eine Kraftanstrengung ohne Willen sich denken läßt. Und eben so überall, wo wir eines ursprünglich Bewegten, einer unvermittelten, ersten Kraft inne werden, sind wir genöthigt, ihr inneres Wesen als Willen zu denken. — So viel steht fest, daß hier Herschel, wie alle im Obigen von mir angeführten Empiriker

so verschiedener Fächer, in seiner Untersuchung an die Gränze geführt war, wo das Physische nur noch das Metaphysische hinter sich hat, welches ihm Stillstand gebot, und daß eben auch er, wie sie alle, jenseit der Gränze nur noch Willen sehn konnte.

5 Uebrigens ist hier Herschel, wie die meisten jener Empiriker, noch in der Meinung befangen, daß Wille von Bewußtseyn unzertrennlich sei. Da ich über diesen Irrthum und seine Berichtigung durch meine Lehre mich im Obigen genugsam ausgelassen habe, ist es nicht nöthig, hier von Neuem darauf einzugehn.

10 Seit Anfang dieses Jahrhunderts hat man gar oft dem Unorganischen ein Leben beilegen wollen: sehr fälschlich. Lebendig und Organisch sind Wechselbegriffe: auch hört mit dem Tode das Organische auf, organisch zu seyn. In der ganzen Natur aber ist keine Gränze so scharf gezogen, wie die zwischen Organischem 15 und Unorganischem, d. h. Dem, wo die Form das Wesentliche und Bleibende, die Materie das Accidentelle und Wechselnde ist, — und Dem, wo dies sich gerade umgekehrt verhält. Die Gränze schwankt hier nicht, wie vielleicht zwischen Thier und Pflanze, fest und flüssig, Gas und Dampf: also sie aufheben 20 wollen, heißt absichtlich Verwirrung in unsere Begriffe bringen. Hingegen daß dem Leblosen, dem Unorganischen, ein Wille beizulegen sei, habe ich zuerst gesagt. Denn bei mir ist nicht, wie in der bisherigen Meinung, der Wille ein Accidens des Erkennens und mithin des Lebens; sondern das Leben selbst ist Er-25 scheinung des Willens. Die Erkenntniß hingegen ist wirklich ein Accidens des Lebens und dieses der Materie. Aber die Materie selbst ist bloß die Wahrnehmbarkeit der Erscheinungen des Willens. Daher hat man in jedem Streben, welches aus der Natur eines materiellen Wesens hervorgeht und eigentlich diese Natur 30 ausmacht, oder durch diese Natur sich erscheinend manifestirt, ein Wollen zu erkennen, und es giebt demnach keine Materie ohne Willensäußerung. Die niedrigste und deshalb allgemeinste Willensäußerung ist die Schwere: daher hat man sie eine der Materie wesentliche Grundkraft genannt.

35 Die gewöhnliche Ansicht der Natur nimmt an, daß es zwei grundverschiedene Principien der Bewegung gebe, daß also die Bewegung eines Körpers zweierlei Ursprung haben könne, daß sie nämlich entweder von Innen ausgehe, wo man sie dem

Willen zuschreibt, oder von Außen, wo sie durch Ursachen entsteht. Diese Grundansicht wird meistens als sich von selbst verstehend vorausgesetzt und nur gelegentlich ausdrücklich hervorgehoben: doch will ich, vollkommner Gewißheit halber, einige Stellen, wo Dies geschieht, aus den ältesten und den neuesten Zeiten nachweisen. Schon Plato im Phädrus (p. 319, Bip.) stellt den Gegensatz auf zwischen dem sich von innen Bewegenden (Seele) und Dem, was die Bewegung nur von außen empfängt (Körper), — *το ὑφ' ἑαυτου κινουμενον· και το, ᾧ εξωθεν το κινεισθαι.* Auch im 10ten Buch de legibus (p. 85) finden wir die selbe Antithese wieder.* — Eben so stellt Aristoteles, Phys. VII, 2, den Grundsatz auf: *ἁπαν το φερομενον η ὑφ' ἑαυτου κινειται, η ὑπ' αλλου* (quidquid fertur a se movetur, aut ab alio). Im folgenden Buche, c. 4 und 5, kommt er auf den selben Gegensatz zurück und knüpft weitläuftige Untersuchungen daran, bei denen er, eben in Folge der Falschheit des Gegensatzes, in große Verlegenheiten geräth.* — Und noch in neuester Zeit kommt J. J. Rousseau sehr naiv und unbefangen mit dem selben Gegensatz heran, in der berühmten profession de foi du vicaire Savoyard (also Emile, IV, p. 27, Bip.): j'apperçois dans les corps deux sortes de mouvement, savoir: mouvement communiqué, et mouvement spontané ou volontaire: dans le premier la cause motrice est étrangère au corps mû; et dans le second elle est en lui-même. — Aber sogar noch in unsern Tagen, und im hochtrabenden, gedunsenen Stil derselben, läßt Burdach (Physiol. Bd. 4, S. 323) sich also vernehmen: „der Bestimmungsgrund einer Bewegung liegt entweder innerhalb, oder außerhalb Dessen, was sich bewegt. Die Materie ist äußeres Daseyn, hat Bewegungskräfte, aber setzt dieselben erst bei gewissen räumlichen Verhältnissen und äußern Gegensätzen in Thätigkeit: nur die Seele ist ein immerfort thätiges Inneres, und nur der beseelte Körper findet in sich, unabhängig von äußern mechanischen Verhältnissen, Anlaß zu Bewegungen und bewegt sich eigenmächtig."

Ich nun aber muß hier, wie einst Abälard, sagen: si omnes patres sic, at ego non sic: denn, im Gegensatz zu dieser Grundansicht, so alt und allgemein sie auch seyn mag, geht meine Lehre dahin, daß es nicht zwei grundverschiedene Ursprünge der Bewegung giebt, daß sie nicht entweder von Innen ausgeht, wo

man sie dem Willen zuschreibt, oder von Außen, wo sie aus Ursachen entspringt; sondern daß Beides unzertrennlich ist und bei jeder Bewegung eines Körpers zugleich Statt findet. Denn die eingeständlich aus dem Willen entspringende Bewegung setzt immer auch eine Ursache voraus: diese ist bei erkennenden Wesen ein Motiv; ohne sie ist jedoch auch bei diesen die Bewegung unmöglich. Und andrerseits, die eingeständlich durch eine äußere Ursache bewirkte Bewegung eines Körpers ist an sich doch Aeußerung seines Willens, welche durch die Ursache bloß hervorgerufen wird. Es giebt demnach nur ein einziges, einförmiges, durchgängiges und ausnahmsloses Princip aller Bewegung: ihre innere Bedingung ist Wille, ihr äußerer Anlaß Ursach, welche, nach Beschaffenheit des Bewegten, auch in Gestalt des Reizes, oder des Motivs auftreten kann.

Alles Dasjenige an den Dingen, was nur empirisch, nur a posteriori erkannt wird, ist an sich Wille: hingegen so weit die Dinge a priori bestimmbar sind, gehören sie allein der Vorstellung an, der bloßen Erscheinung. Daher nimmt die Verständlichkeit der Naturerscheinungen in dem Maaße ab, als in ihnen der Wille sich immer deutlicher manifestirt, d. d. als sie immer höher auf der Wesenleiter stehn: hingegen ist ihre Verständlichkeit um so größer, je geringer ihr empirischer Gehalt ist; weil sie um so mehr auf dem Gebiet der bloßen Vorstellung bleiben, deren uns a priori bewußte Formen das Princip der Verständlichkeit sind. Demgemäß hat man völlige, durchgängige Begreiflichkeit nur so lange, als man sich ganz auf diesem Gebiete hält, mithin bloße Vorstellung, ohne empirischen Gehalt, vor sich hat, bloße Form; also in den Wissenschaften a priori, in der Arithmetik, Geometrie, Phoronomie und in der Logik: hier ist Alles im höchsten Grade faßlich, die Einsichten sind völlig klar und genügend, und lassen nichts zu wünschen übrig; indem es uns sogar zu denken unmöglich ist, daß irgend etwas sich anders verhalten könne: welches Alles daher kommt, daß wir es hier ganz allein mit den Formen unseres eigenen Intellekts zu thun haben. Also je mehr Verständlichkeit an einem Verhältnisse ist, desto mehr besteht es in der bloßen Erscheinung und betrifft nicht das Wesen an sich selbst. Die angewandte Mathematik, also Mechanik, Hydraulik u. s. w., betrachtet die niedrigsten Stufen

der Objektivation des Willens, wo noch das Meiste auf dem Gebiete der bloßen Vorstellung liegt, hat aber doch schon ein empirisches Element, an welchem die gänzliche Faßlichkeit, Durchsichtigkeit sich trübt und mit welchem das Unerklärliche eintritt. Nur einige Theile der Physik und Chemie vertragen, aus demselben Grunde, noch eine mathematische Behandlung: höher hinauf in der Wesenleiter fällt sie ganz weg; gerade weil der Gehalt der Erscheinung die Form überwiegt. Dieser Gehalt ist Wille, das Aposteriori, das Ding an sich, das Freie, das Grundlose. Unter der Rubrik Pflanzenphysiologie habe ich gezeigt, wie bei lebenden und erkennenden Wesen das Motiv und der Willensakt, das Vorstellen und Wollen, immer deutlicher sich sondern und auseinandertreten, je höher man in der Wesenleiter steigt. Eben so nun sondert sich, nach demselben Maaßstab, auch im unorganischen Naturreich die Ursach immer mehr von der Wirkung, und in demselben Maaß tritt das rein Empirische, welches eben Erscheinung des Willens ist, immer deutlicher hervor; aber eben damit nimmt die Verständlichkeit ab. Dies verdient eine ausführlichere Erörterung, welcher ich meinen Leser seine ungetheilte Aufmerksamkeit zu schenken bitte; da solche ganz besonders geeignet ist, den Grundgedanken meiner Lehre, sowohl in Hinsicht auf Faßlichkeit als auf Evidenz, in das hellste Licht zu stellen. Hierin aber besteht Alles, was ich zu thun vermag: hingegen zu machen, daß meinen Zeitgenossen Gedanken willkommner seien als Wortkram, steht nicht in meiner Macht; sondern nur, mich zu trösten, daß ich nicht der Mann meiner Zeit bin.

Auf der niedrigsten Stufe der Natur sind Ursach und Wirkung ganz gleichartig und ganz gleichmässig; weshalb wir hier die Kausalverknüpfung am vollkommensten verstehn: z. B. die Ursach der Bewegung einer gestoßenen Kugel ist die einer andern, welche eben soviel Bewegung verliert, als jene erhält. Hier haben wir die größtmöglichste Faßlichkeit der Kausalität. Das dabei doch noch vorhandne Geheimnißvolle beschränkt sich auf die Möglichkeit des Ueberganges der Bewegung — eines Unkörperlichen — aus einem Körper in den andern. Die Empfänglichkeit der Körper in dieser Art ist so gering, daß die hervorzubringende Wirkung ganz und gar aus der Ursach herüberwandern muß. Das Selbe gilt von allen rein mechanischen Wirkungen,

und wenn wir sie nicht alle eben so augenblicklich begreifen; so liegt dies bloß daran, daß Nebenumstände sie uns verdecken, oder die komplicirte Verbindung vieler Ursachen und Wirkungen uns verwirrt: an sich ist die mechanische Kausalität überall gleich faßlich, nämlich im höchsten Grad, weil hier Ursach und Wirkung nicht *qualitativ* verschieden sind, und wo sie es *quantitativ* sind, wie beim Hebel, die Sache sich aus bloß räumlichen und zeitlichen Verhältnissen deutlich machen läßt. Sobald aber Gewichte mitwirken, tritt ein zweites Geheimnißvolles, die Schwerkraft, hinzu: wirken elastische Körper, auch die Federkraft. — Schon anders ist es, wenn wir auf der Stufenleiter der Erscheinungen uns irgend erheben. Erwärmung als Ursach, und Ausdehnung, Flüssigwerden, Verflüchtigung, oder Krystallisation, als Wirkung, sind nicht gleichartig: daher ist ihr kausaler Zusammenhang nicht verständlich. Die Faßlichkeit der Kausalität hat abgenommen: was durch eine mindere Wärme flüssig wurde, wird durch eine vermehrte verflüchtigt; was bei einer geringeren Wärme krystallisirt, wird bei einer größeren geschmolzen. Wärme macht Wachs weich, Thon hart; Licht macht Wachs weiß, Chlorsilber schwarz. Wenn nun gar zwei Salze einander zersetzen, zwei neue sich bilden; so ist uns die Wahlverwandtschaft ein tiefes Geheimniß, und die Eigenschaften der zwei neuen Körper sind nicht die Vereinigung der Eigenschaften ihrer getrennten Bestandtheile. Jedoch können wir der Zusammensetzung noch folgen und nachweisen, woraus die neuen Körper entstanden, können auch das Verbundene wieder trennen, dasselbe Quantum dabei herstellend. Also zwischen Ursach und Wirkung ist hier merkliche Heterogeneität und Incommensurabilität eingetreten: die Kausalität ist geheimnißvoller geworden. Beides ist noch mehr der Fall, wenn wir die Wirkungen der Elektricität, oder der Voltaischen Säule, vergleichen mit ihren Ursachen, mit Reibung des Glases, oder Aufschichtung und Oxydation der Platten. Hier verschwindet schon alle Aehnlichkeit zwischen Ursach und Wirkung: die Kausalität hüllt sich in dichten Schleier, welchen einigermaaßen zu lüften, Männer wie Davy, Ampere, Faraday, mit größter Anstrengung sich bemüht haben. Bloß die *Gesetze* der Wirkungsart lassen sich ihr noch abmerken und auf ein Schema wie + E und — E, Mittheilung, Vertheilung, Schlag, Entzündung, Zersetzung, Laden,

Isolirung, Entladen, elektrische Strömung u. dgl. bringen, auf welches wir die Wirkung zurückführen, auch sie beliebig leiten können: aber der Vorgang selbst bleibt ein Unbekanntes, ein x. Hier also ist Ursach und Wirkung ganz heterogen, ihre Verbindung unverständlich, und die Körper zeigen große Empfänglichkeit für einen kausalen Einfluß, dessen Wesen uns ein Geheimniß bleibt. Auch scheint uns, in dem Maaße, als wir höher steigen, in der Wirkung mehr, und in der Ursache weniger zu liegen. Dieses Alles ist daher noch mehr der Fall, wenn wir uns bis zu den organischen Reichen erheben, wo das Phänomen des Lebens sich kund giebt. Wenn man, wie in China üblich, eine Grube mit faulendem Holze füllt, dieses mit Blättern des selben Baumes bedeckt und Salpeterauflösung wiederholt darauf gießt; so entsteht eine reichliche Vegetation eßbarer Pilze. Etwas Heu mit Wasser begossen liefert eine Welt raschbeweglicher Infusionsthierchen. Wie heterogen ist hier Wirkung und Ursache, und wie viel mehr scheint in jener, als in dieser zu liegen! Zwischen dem, bisweilen Jahrhunderte, ja Jahrtausende alten Saamenkorn und dem Baum, zwischen dem Erdreich und dem specifischen, so höchst verschiedenen Saft unzähliger Pflanzen, heilsamer, giftiger, nährender, die *ein* Boden trägt, *ein* Sonnenlicht bescheint, *ein* Regenschauer tränkt, ist keine Aehnlichkeit mehr und deshalb keine Verständlichkeit für uns. Denn die Kausalität tritt hier schon in höherer Potenz auf, nämlich als Reiz und Empfänglichkeit für solchen. Nur das Schema von Ursach und Wirkung ist uns geblieben: wir erkennen Dieses als Ursach, Jenes als Wirkung, aber gar nichts von der Art und Weise der Kausalität. Und nicht nur findet keine qualitative Aehnlichkeit zwischen der Ursach und der Wirkung Statt, sondern auch kein quantitatives Verhältniß: mehr und mehr erscheint die Wirkung beträchtlicher, als die Ursach; auch wächst die Wirkung des Reizes nicht nach Maaßgabe seiner Steigerung, sondern oft ist es umgekehrt. Treten wir nun aber gar in das Reich der *erkennenden* Wesen; so ist zwischen der Handlung und dem Gegenstand, der als Vorstellung solche hervorruft, weder irgend eine Aehnlichkeit, noch ein Verhältniß. Inzwischen ist bei dem auf *anschauliche* Vorstellungen beschränkten Thiere noch die *Gegenwart* des als Motiv wirkenden Objekts nöthig; welches sodann augenblicklich und

unausbleiblich wirkt (Dressur, d. i. durch Furcht erzwungene Gewohnheit, bei Seite gesetzt): denn das Thier kann keinen Begriff mit sich herumtragen, der es vom Eindrucke der Gegenwart unabhängig machte, die Möglichkeit der Ueberlegung gäbe und es
5 zum vorsätzlichen Handeln befähigte. Dies kann der Mensch. Vollends also bei vernünftigen Wesen ist das Motiv sogar nicht mehr ein Gegenwärtiges, ein Anschauliches, ein Vorhandenes, ein Reales, sondern ein bloßer Begriff, der sein gegenwärtiges Daseyn allein im Gehirne des Handelnden hat, aber abgezogen
10 ist aus vielen verschiedenartigen Anschauungen, aus der Erfahrung vergangener Jahre, oder auch durch Worte überliefert. Die Sonderung zwischen Ursach und Wirkung ist so übergroß geworden, und die Wirkung ist im Verhältniß zur Ursache so stark angewachsen, daß es dem rohen Verstande nunmehr erscheint, als
15 sei gar keine Ursach mehr vorhanden, der Willensakt hänge von gar nichts ab, sei grundlos, d. h. frei. Dieserhalb eben stellen sich die Bewegungen unsers Leibes, wenn wir sie von Außen reflektirend anschauen, als ein ohne Ursache Geschehendes, d. h. eigentlich als ein Wunder dar. Nur Erfahrung und Nachsinnen
20 belehren uns, daß diese Bewegungen, wie alle andern, allein möglich sind durch eine Ursache, die hier Motiv heißt, und daß, in jener Stufenfolge, die Ursache nur an materialer Realität hinter der Wirkung zurückgeblieben ist, hingegen an dynamischer, an Energie, gleichen Schritt mit ihr gehalten hat. — Also auf die-
25 ser Stufe, der höchsten in der Natur, hat uns mehr als irgendwo die Verständlichkeit der Kausalität verlassen. Nur das bloße Schema, ganz allgemein genommen, ist noch übrig geblieben, und es bedarf der reifen Reflexion, um auch hier noch dessen Anwendbarkeit und die Nothwendigkeit zu erkennen, die jenes Schema
30 überall herbeiführt.

Nun aber, — so wie man, in die Grotte von Posilippo gehend, immer mehr ins Dunkle geräth, bis, nachdem man die Mitte überschritten hat, nunmehr das Tageslicht des andern Endes den Weg zu erleuchten anfängt; gerade so hier: — wo das
35 nach Außen gerichtete Licht des Verstandes, mit seiner Form der Kausalität, nachdem es immer mehr vom Dunkel überwältigt wurde, zuletzt nur noch einen schwachen und ungewissen Schimmer verbreitete; eben da kommt eine Aufklärung völlig anderer

Art, von einer ganz andern Seite, aus unserm eigenen Innern ihm entgegen, durch den zufälligen Umstand, daß wir, die Urtheilenden, gerade hier die zu beurtheilenden Objekte selbst sind. Für die äußere Anschauung und den in ihr thätigen Verstand hatte sich die zunehmende Schwierigkeit des, Anfangs so klaren, Verständnisses der Kausalverbindung allmälig so gesteigert, daß diese bei den animalischen Aktionen zuletzt fast zweifelhaft wurde und solche sogar als eine Art Wunder erblicken ließ: gerade jetzt aber kommt, von einer ganz andern Seite, aus dem eigenen Selbst des Beobachters, die unmittelbare Belehrung, daß in jenen Aktionen der Wille das Agens ist, der Wille, der ihm bekannter und vertrauter ist, als Alles was die äußere Anschauung jemals liefern kann. Diese Erkenntniß ganz allein muß dem Philosophen der Schlüssel werden zur Einsicht in das Innere aller jener Vorgänge der erkenntnißlosen Natur, bei denen zwar die Kausalerklärung genügender war, als bei den zuletzt betrachteten, und um so klärer, je weiter sie von diesen weglagen, jedoch auch dort noch immer ein unbekanntes x zurückließ und nie das Innere des Vorgangs ganz aufhellen konnte, selbst nicht bei dem durch Stoß bewegten, oder durch Schwere herabgezogenen Körper. Dieses x hatte sich immer weiter ausgedehnt und zuletzt, auf den höchsten Stufen, die Kausalerklärung ganz zurückgedrängt, dann aber, als diese am wenigsten leisten konnte, sich als *Wille* entschleiert, — dem Mephistopheles zu vergleichen, wann er, in Folge gelehrter Angriffe, aus dem kolossal gewordenen Pudel, dessen Kern er war, hervortritt. *Die Identität dieses x* auch auf den niedrigen Stufen, wo es nur schwach hervortrat, dann auf den höheren, wo es seine Dunkelheit mehr und mehr verbreitete, endlich auf den höchsten, wo es Alles beschattete, und zuletzt auf dem Punkt, wo es, in unserer eigenen Erscheinung, sich dem Selbstbewußtseyn als Wille kund giebt, anzuerkennen, ist in Folge der hier durchgeführten Betrachtung wohl unumgänglich. Die zwei urverschiedenen Quellen unserer Erkenntniß, die äußere und die innere, müssen an diesem Punkte durch Reflexion in Verbindung gesetzt werden. Ganz allein aus dieser Verbindung entspringt das Verständniß der Natur und des eigenen Selbst: dann aber ist das Innere der Natur unserm Intellekt, dem für sich allein stets nur das Aeußere zugänglich ist, erschlossen,

und das Geheimniß, dem die Philosophie so lange nachforscht, liegt offen. Dann nämlich wird deutlich, was eigentlich das Reale und was das Ideale (das Ding an sich und die Erscheinung) sei; wodurch die Hauptfrage, um welche sich die Philo-
5 sophie seit Kartesius dreht, erledigt wird, die Frage nach dem Verhältniß dieser Beiden, deren totale Diversität Kant auf das gründlichste, mit beispiellosem Tiefsinn, dargethan hatte, und deren absolute Identität gleich darauf Windbeutel, auf den Kredit intellektualer Anschauung, behaupteten. Wenn man hingegen sich
10 jener Einsicht, welche wirklich die einzige und enge Pforte zur Wahrheit ist, entzieht; so wird man nie zum Verständniß des innern Wesens der Natur gelangen, als zu welchem es durchaus keinen andern Weg giebt; vielmehr fällt man einem fernerhin unauflöslichen Irrthum anheim. Nämlich man behält, wie oben
15 gesagt, zwei grundverschiedene Urprincipien der Bewegung, zwischen denen eine feste Scheidewand steht: die Bewegung durch Ursachen und die durch Willen. Die erstere bleibt dann, ihrem Innern nach, ewig unverständlich, weil alle ihre Erklärungen jenes unauflösliche x zurücklassen, das um so viel mehr in sich faßt,
20 je höher das Objekt der Betrachtung steht; — und die zweite, die Bewegung durch Willen, steht da als dem Princip der Kausalität gänzlich entzogen, als grundlos, als Freiheit der einzelnen Handlungen, also als völlig der Natur entgegengesetzt und absolut unerklärlich. Vollziehen wir hingegen die oben geforderte Ver-
25 einigung der äußern mit der innern Erkenntniß, da wo sie sich berühren; so erkennen wir, trotz aller accidentellen Verschiedenheiten, zwei Identitäten, nämlich die der Kausalität mit sich selbst auf allen Stufen, und die des zuerst unbekannten x (d. h. der Naturkräfte und Lebenserscheinungen) mit dem Willen in uns.
30 Wir erkennen, sage ich, erstlich das identische Wesen der Kausalität in den verschiedenen Gestalten, die es auf verschiedenen Stufen annehmen muß, und nun sich zeigen mag als mechanische, chemische, physikalische Ursach, als Reiz, als anschauliches Motiv, als abstraktes, gedachtes Motiv: wir erkennen es als Eins und
35 dasselbe, sowohl da, wo der stoßende Körper so viel Bewegung verliert als er mittheilt, als da, wo Gedanken mit Gedanken kämpfen und der siegende Gedanke, als stärkstes Motiv, den Menschen in Bewegung setzt, welche Bewegung nun mit nicht

geringerer Nothwendigkeit erfolgt, als die der gestoßenen Kugel. Statt da, wo wir selbst das Bewegte sind und daher das Innere des Vorgangs uns intim und durchaus bekannt ist, von diesem innern Licht geblendet und verwirrt zu werden und dadurch uns dem sonstigen, in der ganzen Natur uns vorliegenden Kausal- 5 zusammenhange zu entfremden und die Einsicht in ihn uns auf immer zu verschließen; bringen wir die neue, von Innen erhaltene Erkenntniß zur äußern hinzu, als ihren Schlüssel, und erkennen die zweite Identität, die Identität unsers Willens mit jenem uns bis dahin unbekannten x, das in aller Kausalerklärung übrig 10 bleibt. Demzufolge sagen wir alsdann: auch dort, wo die palpabelste Ursache die Wirkung herbeiführt, ist jenes dabei noch vorhandene Geheimnißvolle, jenes x, oder das eigentlich Innere des Vorgangs, das wahre Agens, das Ansich dieser Erscheinung, — welche uns am Ende doch nur als Vorstellung und nach den 15 Formen und Gesetzen der Vorstellung gegeben ist, — wesentlich das Selbe mit Dem, was bei den Aktionen unseres, eben so als Anschauung und Vorstellung uns gegebenen Leibes, uns intim und unmittelbar bekannt ist als Wille. — Dies ist (gebärdet euch wie ihr wollt!) das Fundament der wahren Philosophie: 20 und wenn es dieses Jahrhundert nicht einsieht; so werden es viele folgende. Tempo è galant-uomo! (se nessun' altro). — Wie wir also einerseits das Wesen der Kausalität, welches seine größte Deutlichkeit nur auf den niedrigsten Stufen der Objektivation des Willens (d. i. der Natur) hat, wiedererkennen auf allen Stufen, 25 auf den höchsten; so erkennen wir auch andrerseits das Wesen des Willens auf allen Stufen wieder, auch den tiefsten, obgleich wir nur auf der allerhöchsten diese Erkenntniß unmittelbar erhalten. Der alte Irrthum sagt: wo Wille ist, ist keine Kausalität mehr, und wo Kausalität, kein Wille. Wir aber sagen: überall 30 wo Kausalität ist, ist Wille; und kein Wille agirt ohne Kausalität. Das punctum controversiae ist also, ob Wille und Kausalität, in einem und demselben Vorgange, zugleich und zusammen bestehn können und müssen. Was die Erkenntniß, daß es allerdings so sei, erschwert, ist der Umstand, daß Kausalität und Wille 35 auf zwei grundverschiedene Weisen erkannt werden: Kausalität ganz von außen, ganz mittelbar, ganz durch den Verstand; Wille ganz von innen, ganz unmittelbar; und daß daher, je klärer in

jedem gegebenen Fall die Erkenntniß des Einen, desto dunkler die
des Andern ist. Daher erkennen wir, wo die Kausalität am faß-
lichsten ist, am wenigsten das Wesen des Willens; und wo der
Wille unleugbar sich kund giebt, wird die Kausalität so verdun-
5 kelt, daß der rohe Verstand es wagen konnte, sie wegzuleugnen. —
Nun aber ist Kausalität, wie wir von Kant gelernt haben, nichts
weiter, als die a priori erkennbare Form des Verstandes selbst,
also das Wesen der *Vorstellung* als solcher, welche die eine
Seite der Welt ist: die andre Seite ist *Wille*: er ist das Ding
10 an sich. Jenes in umgekehrtem Verhältniß stehende Deutlichwer-
den der Kausalität und des Willens, jenes wechselweise Vor- und
Zurück-treten Beider, liegt also daran, daß je mehr uns ein Ding
bloß als Erscheinung, d. h. als Vorstellung, gegeben ist, desto
deutlicher zeigt sich die apriorische Form der Vorstellung, d. i. die
15 Kausalität; so bei der leblosen Natur: — umgekehrt aber, je
unmittelbarer uns der Wille bewußt ist, desto mehr tritt die Form
der Vorstellung, die Kausalität, zurück; so an uns selbst. Also,
je näher eine Seite der Welt herantritt, desto mehr verlieren wir
die andre aus dem Gesicht.

Linguistik.

Unter dieser Rubrik habe ich bloß eine von mir selbst in diesen letzten Jahren gemachte Bemerkung mitzutheilen, welche bisher der Aufmerksamkeit entgangen zu seyn scheint. Daß sie jedoch Berücksichtigung verdiene, bezeugt Seneka's Ausspruch: Mira in quibusdam rebus verborum proprietas est, et consuetudo sermonis antiqui quaedam efficacissimis notis signat. Ep. 81. Und Lichtenberg sagt: „wenn man viel selbst denkt, so findet man viele Weisheit in die Sprache eingetragen. Es ist wohl nicht wahrscheinlich, daß man alles selbst hineinträgt; sondern es liegt wirklich viel Weisheit darin.“

In sehr vielen, vielleicht in allen Sprachen wird das Wirken auch der erkenntnißlosen, ja der leblosen Körper durch Wollen ausgedrückt, ihnen also ein Wille vorweg beigelegt; hingegen niemals ein Erkennen, Vorstellen, Wahrnehmen, Denken: kein Ausdruck, der dieses enthielte, ist mir bekannt.

So sagt Seneka (quaest. nat. II, 24) vom herabgeschleuderten Feuer des Blitzes: In his, ignibus accidit, quod arboribus: quarum cacumina, si tenera sunt, ita deorsum trahi possunt, ut etiam terram attingant; sed quum permiseris, in locum suum exsilient. Itaque non est quod eum spectes cujusque rei habitum, qui illi non ex voluntate est. Si ignem permittis ire quo velit, coelum repetet. In allgemeinerem Sinne sagt Plinius: nec quaerenda in ulla parte naturae ratio, sed voluntas.

Hist. nat. 37, 15. Nicht minder liefert das Griechische uns Belege: **Aristoteles**, indem er die Schwere erläutert, sagt (de coelo II, c. 13) *μικρον μεν μοριον της γης, εαν μετεωρισθεν αφεθη, φερεται, και μενειν ουκ εθελει* (parva quaedam terrae
5 pars, si elevata dimittitur, fertur, neque vult manere). Und im folgenden Kapitel: *Δει δε ἑκαστον λεγειν τοιουτον ειναι, ὁ φυσει βουλεται ειναι, και ὁ ὑπαρχει, αλλα μη ὁ βιᾳ και παρα φυσιν* (unumquodque autem tale dicere oportet, quale naturâ suâ esse vult, et quod est; sed non id quod violentiâ et praeter naturam
10 est). Sehr bedeutend und schon mehr, als bloß linguistisch, ist es, daß Aristoteles, in der Ethica magna I, c. 14, wo ausdrücklich sowohl von leblosen Wesen (dem Feuer, das nach oben, und der Erde, die nach unten strebt), als von Thieren die Rede ist, sagt, sie könnten gezwungen werden, etwas gegen ihre Natur, oder ihren
15 Willen zu thun: *παρα φυσιν τι, η παρ᾽ ἁ βουλονται ποιειν*, — also als Paraphrase des *παρα φυσιν*, sehr richtig *παρ᾽ ἁ βουλονται* setzt. — **Anakreon**, in der 29sten Ode, *εις Βαθυλλον*, wo er das Bildniß seines Geliebten bestellt, sagt von den Haaren: *Ἕλικας δ᾽ελευθέρους μοι πλοκάμων, ἄτακτα συνθεὶς,*
20 *ἄφες, ὡς θέλωσι, κεῖσθαι* (capillorum cirros incomposite jungens, sine utut volunt jacere). Im Deutschen sagt **Bürger**: „Hinab **will** der Bach, nicht hinan." Auch im gemeinen Leben sagen wir täglich: „das Wasser siedet, es will überlaufen", — „das Gefäß will bersten", — „die Leiter will nicht stehn." —
25 Le feu ne veut pas brûler; — la corde, une fois tordue, veut toujours se retordre. — Im Englischen ist das Verbum Wollen sogar das Auxiliar des Futurums aller übrigen Verben geworden, wodurch ausgedrückt wird, daß jedem Wirken ein Wollen zum Grunde liegt. Uebrigens aber wird das Streben erkenntniß-
30 loser und lebloser Dinge noch ausdrücklich mit to want bezeichnet, welches Wort der Ausdruck für jedes menschliche Begehren und Streben ist: the water wants to get out; — the steam wants to make itself way through----. — Im Italiänischen gleichfalls: vuol piovere; — quest' orologio non vuol andare. Außer-
35 dem noch ist in diese Sprache der Begriff des Wollens so tief eingedrungen, daß er zur Bezeichnung jedes Erforderniſſes, jedes Nothwendigseyns angewandt wird: vi vuol un contrapeso; — vi vuol pazienza.

Sogar in der von allen Sprachen des Sanskrit-Stammes von Grund aus verschiedenen chinesischen finden wir ein sehr ausdrückliches, hieher gehöriges Beispiel: nämlich im Kommentar zum Y ling heißt es, nach der genauen Uebersetzung des Paters Regis: Yang, seu materia coelestis, vult rursus ingredi, vel 5 (ut verbis doctoris Tching-tse utar) vult rursus esse in superiore loco; scilicet illius naturae ratio ita fert, seu innata lex (Y-king ed. J. Mohl, Vol. I, p. 341).

Entschieden mehr, als linguistisch, nämlich Ausdruck des innig verstandenen und gefühlten Hergangs im chemischen Pro- 10 cesse, ist es, wenn Liebig, in seiner „Chemie in ihrer Anwendung auf Agrikultur", S. 394 sagt: „es entsteht Aldehyd, welcher, mit der selben Begierde, wie schweflige Säure, sich direkt mit Sauerstoff zu Essigsäure verbindet." — Und abermals in seiner „Chemie in Anwendung auf Physiologie": „der Aldehyd, welcher, 15 mit großer Begierde Sauerstoff aus der Luft anzieht". Da er, von der selben Erscheinung redend, sich zwei Mal dieses Ausdrucks bedient; so ist es nicht zufällig, sondern weil nur dieser Ausdruck der Sache entspricht.*

Die Sprache also, dieser unmittelbarste Abdruck unsrer Ge- 20 danken, giebt Anzeige, daß wir genöthigt sind, jeden innern Trieb als ein Wollen zu denken; aber keineswegs legt sie den Dingen auch Erkenntniß bei. Die vielleicht ausnahmslose Uebereinstimmung der Sprachen in diesem Punkt bezeugt, daß es kein bloßer Tropus sei, sondern daß ein tiefwurzelndes Gefühl vom Wesen 25 der Dinge hier den Ausdruck bestimmt.

Animalischer Magnetismus und Magie.

Als im Jahre 1818 mein Hauptwerk erschien, hatte der animalische Magnetismus erst kürzlich seine Existenz erkämpft. Hinsichtlich der Erklärung desselben aber, war zwar auf den passiven Theil, also auf Das, was mit dem Patienten dabei vorgeht, einiges Licht geworfen, indem der von Reil hervorgehobene Gegensatz zwischen Cerebral- und Ganglien-System zum Princip der Erklärung gemacht worden war; hingegen der aktive Theil, das eigentliche Agens, vermöge dessen der Magnetiseur diese Phänomene hervorruft, lag noch ganz im Dunkeln. Man tappte noch unter allerhand materiellen Erklärungsprincipien, der Art wie Mesmers Alles durchdringender Weltäther, oder andrerseits die von Stieglitz als Ursach angenommene Hautausdünstung des Magnetiseurs u. dgl. m. Allenfalls erhob man sich zu einem Nervengeist; der aber nur ein Wort für eine unbekannte Sache ist. Kaum mochte Einzelnen, durch Praxis tiefer Eingeweihten, die Wahrheit einzuleuchten angefangen haben. Ich aber war noch weit davon entfernt, vom Magnetismus eine direkte Bestätigung meiner Lehre zu hoffen.

Aber dies diem docet, und so hat seit jener Zeit die große Lehrmeisterin Erfahrung es zu Tage gefördert, daß jenes tief eingreifende Agens, — welches, vom Magnetiseur ausgehend, Wirkungen hervorruft, die dem gesetzmäßigen Naturlauf so ganz entgegen scheinen, daß der lange Zweifel an ihnen, die hartnäckige

Ungläubigkeit, das Verurtheilen von einer Kommission, unter deren Mitgliedern Franklin und Lavoisier waren, kurz Alles, was in der ersten wie in der zweiten Periode sich dagegen gestellt hat (nur nicht das in England bis vor Kurzem herrschende rohe und stupide Verurtheilen ohne Untersuchung) völlig zu entschuldigen 5 ist, — daß, sage ich, jenes Agens nichts anderes ist, als der Wille des Magnetisirenden. Ich glaube nicht, daß heut zu Tage, unter Denen, welche Praxis mit Einsicht verbinden, noch irgend ein Zweifel hierüber obwaltet, und halte es daher für überflüssig die zahlreichen, Dies bekräftigenden Aussprüche der 10 Magnetiseurs anzuführen.* So ist denn die Losung Puysegurs und der älteren französischen Magnetiseurs veuillez et croyez! d. h. „wolle mit Zuversicht!" nicht nur durch die Zeit bewährt worden, sondern hat sich zu einer richtigen Einsicht in den Vorgang selbst entwickelt.* Aus Kiesers „Tellurismus", der wohl 15 noch immer das gründlichste und ausführlichste Lehrbuch des animalischen Magnetismus ist, geht zur Genüge hervor, daß kein magnetischer Akt ohne den Willen wirksam ist, hingegen der bloße Wille, ohne äußern Akt, jede magnetische Wirkung hervorbringen kann. Die Manipulation scheint nur ein Mittel zu 20 seyn, den Willensakt und seine Richtung zu fixiren und gleichsam zu verkörpern. In diesem Sinne sagt Kieser (Tellur. Bd. 1, S. 379): „Insofern die Hände des Menschen, als diejenigen Organe, welche die handelnde Thätigkeit des Menschen" (d. i. den Willen) „am sichtbarsten ausdrücken, die wirkenden Organe 25 beim Magnetisiren sind, entsteht die magnetische Manipulation." Noch genauer drückt sich hierüber de Lausanne, ein französischer Magnetiseur, aus, in den Annales du magnétisme animal, 1814—1816, Heft 4, indem er sagt: l'action du magnétisme dépend de la seule volonté, il est vrai; mais l'homme ayant 30 une forme extérieure et sensible, tout ce qui est à son usage, tout ce qui doit agir sur lui, doit nécessairement en avoir une, et pour que la volonté agisse, il faut qu'elle employe un mode d'action. Da, nach meiner Lehre, der Organismus die bloße Erscheinung, Sichtbarkeit, Objektität, des Willens, ja, 35 eigentlich nur der im Gehirn als Vorstellung angeschaute Wille selbst ist; so fällt der äußere Akt der Manipulation auch mit dem innern Willensakt zusammen. Wo aber ohne jenen gewirkt

wird, geschieht es gewissermaaßen künstlich, durch einen Umweg, indem die Phantasie den äußern Akt, bisweilen sogar die persönliche Gegenwart, ersetzt: daher es eben auch viel schwieriger ist und seltner gelingt. Demgemäß führt Kieser an, daß auf den Somnambulen das laute Wort „Schlaf!" oder „du sollst!" stärker wirkt als das bloße innere Wollen des Magnetiseurs. — Hingegen ist die Manipulation und der äußere Akt überhaupt, eigentlich ein unfehlbares Mittel zur Fixirung und Thätigkeit des Willens des Magnetiseurs, eben weil äußere Akte ohne allen Willen gar nicht möglich sind, indem ja der Leib und seine Organe nichts, als die Sichtbarkeit des Willens selbst sind. Hieraus erklärt es sich, daß Magnetiseurs bisweilen ohne bewußte Anstrengung ihres Willens und beinahe gedankenlos magnetisiren, aber doch wirken. Ueberhaupt ist es nicht das Bewußtseyn des Wollens, die Reflexion über dasselbe, sondern das reine, von aller Vorstellung möglichst gesonderte Wollen selbst, welches magnetisch wirkt. Daher finden wir in den Vorschriften für den Magnetiseur, welche Kieser (Tellur. Bd. 1, S. 400 ff.) giebt, alles Denken und Reflektiren des Arztes, wie des Patienten, auf ihr beiderseitiges Thun und Leiden, alle äußeren Eindrücke, welche Vorstellungen erregen, alles Gespräch zwischen beiden, alle fremde Gegenwart, ja, das Tageslicht u. s. w. ausdrücklich untersagt, und empfohlen, daß Alles soviel als möglich unbewußt vorgehe; wie dies auch von sympathetischen Kuren gilt. Der wahre Grund von dem Allen ist, daß hier der Wille in seiner Ursprünglichkeit, als Ding an sich, wirksam ist; welches erfordert, daß die Vorstellung, als ein von ihm verschiedenes Gebiet, ein Sekundäres, möglichst ausgeschlossen werde. Faktische Belege der Wahrheit, daß das eigentlich Wirkende beim Magnetisiren der Wille ist und jeder äußere Akt nur sein Vehikel, findet man in allen neuern und bessern Schriften über den Magnetismus, und es wäre eine unnöthige Weitläuftigkeit sie hier zu wiederholen: jedoch will ich *einen* hersetzen, nicht weil er besonders auffallend ist, sondern weil er von einem außerordentlichen Manne herrührt und als dessen Zeugniß ein eigenthümliches Interesse hat: Jean Paul ist es, der in einem Briefe (abgedruckt in „Wahrheit aus Jean Pauls Leben" Bd. 8, S. 120) sagt: „ich habe in einer großen Gesellschaft eine Frau von K. durch bloßes *festwollendes* An-

blicken, wovon Niemand wußte, zwei Mal beinahe in Schlaf gebracht, und vorher zu Herzklopfen, Erbleichen, bis ihr S. helfen mußte." Auch wird heut zu Tage der gewöhnlichen Manipulation oft ein bloßes Fassen und Halten der Hände des Patienten, unter festem Anblicken desselben, mit größtem Erfolge 5 substituirt; eben weil auch dieser äußere Akt geeignet ist, den Willen in bestimmter Richtung zu fixiren. Diese unmittelbare Gewalt, welche der Wille auf Andere ausüben kann, legen aber mehr als Alles die wundervollen Versuche des Herrn Dupotet und seiner Schüler an den Tag, welche derselbe, in Paris, sogar 10 öffentlich vornimmt und in denen er, durch seinen bloßen, mit wenigen Gebärden unterstützten Willen, die fremde Person nach Belieben lenkt und bestimmt, ja, sie zu den unerhörtesten Kontorsionen zwingt. Einen kurzen Bericht darüber ertheilt ein anscheinend durchaus ehrlich abgefaßtes Schriftchen: „Erster Blick 15 in die Wunderwelt des Magnetismus", von Karl Scholl, 1853.*

Einen Beleg anderer Art zu der in Rede stehenden Wahrheit giebt auch was in den „Mittheilungen über die Somnambule Auguste K. in Dresden", 1843, diese selbst S. 53 aussagt: „Ich befand mich im Halbschlaf; mein Bruder wollte ein ihm 20 bekanntes Stück spielen. Ich bat ihn, weil mir das Stück nicht gefalle, es nicht zu spielen. Er versuchte es dennoch, und so brachte ich es durch meinen entgegenstrebenden festen Willen so weit, daß er mit aller Anstrengung sich auf das Stück nicht mehr besinnen konnte." — Den höchsten Klimax aber erreicht 25 die Sache, wenn diese unmittelbare Gewalt des Willens sich sogar auf leblose Körper erstreckt. So unglaublich Dies scheint, so liegen dennoch zwei, von ganz verschiedenen Seiten kommende Berichte darüber vor. Nämlich in dem soeben genannten Buche wird, S. 115, 116 und 318, mit Anführung der Zeugen, er- 30 zählt, daß diese Somnambule die Nadel des Kompasses ein Mal um 7°, ein ander Mal um 4°, und zwar mit viermaliger Wiederholung des Experiments, ohne allen Gebrauch der Hände, durch ihren bloßen Willen, mittelst Fixirung des Blicks auf die Nadel, abgelenkt hat. — Sodann berichtet, aus der Englischen 35 Zeitschrift Brittania, Galignani's Messenger vom 23. Oktbr. 1851, daß die Somnambule Prudence Bernard aus Paris, in einer öffentlichen Sitzung in London, die Nadel eines Kompasses

durch das bloße Hin- und Herdrehen ihres Kopfes genöthigt hat, dieser Bewegung zu folgen; wobei Herr Brewster, der Sohn des Physikers, und zwei andere Herren aus dem Publiko die Stelle der Geschwornen vertraten (acted as jurors).

5 Sehn wir nun also den Willen, welchen ich als das Ding an sich, das allein Reale in allem Daseyn, den Kern der Natur, aufgestellt habe, vom menschlichen Individuo aus, im animalischen Magnetismus, und darüber hinaus, Dinge verrichten, welche nach der Kausalverbindung, d. h. dem Gesetz des Natur-
10 laufs, nicht zu erklären sind, ja, dieses Gesetz gewissermaaßen aufheben und wirkliche actio in distans ausüben, mithin eine übernatürliche, d. i. metaphysische Herrschaft über die Natur an den Tag legen; — so wüßte ich nicht, welche thatsächlichere Bestätigung meiner Lehre noch zu verlangen bliebe. Wird doch
15 sogar, in Folge seiner Erfahrungen, ein mit meiner Philosophie ohne Zweifel unbekannter Magnetiseur, Graf Szapary, dahin gebracht, daß er dem Titel seines Buches, „ein Wort über animalischen Magnetismus, Seelenkörper und Lebensessenz", 1840, als Erläuterung die denkwürdigen Worte hinzufügt: „oder phy-
20 sische Beweise, daß der animalisch-magnetische Strom das Element, und der Wille das Princip alles geistigen und körperlichen Lebens sei." — Der animalische Magnetismus tritt demnach geradezu als die praktische Metaphysik auf, als welche schon Bako von Verulam, in seiner Klassifikation der
25 Wissenschaften (Instaur. magna L. III.) die Magie bezeichnete: er ist die empirische oder Experimental-Metaphysik. — Weil ferner im animalischen Magnetismus der Wille als Ding an sich hervortritt, sehn wir das der bloßen Erscheinung angehörige principium individuationis (Raum und Zeit) alsbald vereitelt: seine
30 die Individuen sondernden Schranken werden durchbrochen: zwischen Magnetiseur und Somnambule sind Räume keine Trennung, Gemeinschaft der Gedanken und Willensbewegungen tritt ein: der Zustand des Hellsehns setzt über die der bloßen Erscheinung angehörenden, durch Raum und Zeit bedingten Verhältnisse, Nähe
35 und Ferne, Gegenwart und Zukunft, hinaus.

In Folge eines solchen Thatbestandes hat allmälig, trotz so vielen entgegenstehenden Gründen und Vorurtheilen, die Meinung sich geltend gemacht, ja, fast zur Gewißheit erhoben, daß der

animalische Magnetismus und seine Phänomene identisch sind mit einem Theil der ehemaligen Magie, jener berüchtigten geheimen Kunst, von deren Realität nicht etwan bloß die sie so hart verfolgenden Christlichen Jahrhunderte, sondern eben so sehr alle Völker der ganzen Erde, selbst die wilden nicht ausgeschlossen, 5 alle Zeitalter hindurch überzeugt gewesen sind, und auf deren schädliche Anwendung schon die zwölf Tafeln der Römer*, die Bücher Mosis und selbst Platons elftes Buch von den Gesetzen die Todesstrafe setzen. Wie ernstlich es damit, auch in der aufgeklärtesten Römerzeit, unter den Antoninen, genommen wurde, 10 beweist die schöne gerichtliche Vertheidigungsrede des Apulejus wider die gegen ihn erhobene und sein Leben bedrohende (oratio de magia, p. 104, Bip.) Anklage der Zauberei, in welcher er allein bemüht ist, den Vorwurf von sich abzuwälzen, nicht aber die Möglichkeit der Magie irgend leugnet, vielmehr in eben solche 15 läppische Details eingeht, wie in den Hexenprocessen des Mittelalters zu figuriren pflegen. Ganz allein das letztverflossene Jahrhundert in Europa macht, in Hinsicht auf jenen Glauben, eine Ausnahme, und zwar in Folge der von Baltazar Becker, Thomasius und einigen Andern, in der guten Absicht, den grausamen 20 Hexenprocessen auf immer die Thüre zu schließen, behaupteten Unmöglichkeit aller Magie. Diese Meinung, von der Philosophie desselben Jahrhunderts begünstigt, gewann damals die Oberhand, jedoch nur unter den gelehrten und gebildeten Ständen. Das Volk hat nie aufgehört, an Magie zu glauben, sogar nicht in 25 England, dessen gebildete Klassen hingegen mit einem sie erniedrigenden Köhlerglauben in Religionssachen einen unerschütterlichen Thomas- oder Thomasius-Unglauben an alle Thatsachen, welche über die Gesetze von Stoß und Gegenstoß, oder Säure und Alkali, hinausgehn, zu vereinigen verstehn und es sich nicht von 30 ihrem großen Landsmann gesagt seyn lassen wollen, daß es mehr Dinge im Himmel und auf Erden giebt, als ihre Philosophie sich träumen läßt. Ein Zweig der alten Magie hat sich unter dem Volke sogar offenkundig in täglicher Ausübung erhalten, welches er wegen seiner wohlthätigen Absicht durfte, nämlich die 35 sympathetischen Kuren, an deren Realität wohl kaum zu zweifeln ist. Am alltäglichsten ist die sympathetische Kur der Warzen, deren Wirksamkeit bereits der behutsame und empirische Bako

von Verulam aus eigener Erfahrung bestätigt (silva silvarum §. 997): sodann ist das Besprechen der Gesichtsrose, und zwar mit Erfolg, so häufig, daß es leicht ist, sich davon zu überzeugen: ebenfalls das Besprechen des Fiebers gelingt oft u. dgl. m.*
5 — Daß hiebei das eigentliche Agens nicht die sinnlosen Worte und Ceremonien, sondern, wie beim Magnetisiren, der Wille des Heilenden ist, bedarf, nach dem oben über Magnetismus Gesagten, keiner Auseinandersetzung. Beispiele sympathetischer Kuren finden die mit denselben noch Unbekannten in Kiesers „Archiv
10 für den thierischen Magnetismus", Bd. 5, Heft 3, S. 106; Bd. 8, Heft 3, S. 145; Bd. 9, Heft 2, S. 172, und Bd. 9, Heft 1, S. 128. Auch das Buch des Dr. Most, „über sympathetische Mittel und Kuren", 1842, ist zur vorläufigen Bekanntschaft mit der Sache brauchbar*. — Also diese zwei That-
15 sachen, animalischer Magnetismus und sympathetische Kuren, beglaubigen empirisch die Möglichkeit einer, der physischen entgegengesetzten, magischen Wirkung, welche das verflossene Jahrhundert so peremtorisch verworfen hatte, indem es durchaus keine andere als die physische, nach dem begreiflichen Kausalnexus her-
20 beigeführte Wirkung als möglich gelten lassen wollte.

Ein glücklicher Umstand ist es, daß die in unsern Tagen eingetretene Berichtigung dieser Ansicht von der Arzneiwissenschaft ausgegangen ist; weil diese zugleich dafür bürgt, daß das Pendel der Meinung nicht wieder einen zu starken Impuls nach der ent-
25 gegengesetzten Seite erhalten und wir in den Aberglauben roher Zeiten zurückgeworfen werden könnten. Auch ist es, wie gesagt, nur ein Theil der Magie, dessen Realität durch den animalischen Magnetismus und die sympathetischen Kuren gerettet wird: sie befaßte noch viel mehr, wovon ein großer Theil dem alten Verdammungs-
30 urtheil, bis auf Weiteres, unterworfen, oder dahin gestellt bleiben, ein andrer aber, durch seine Analogie mit dem animalischen Magnetismus, wenigstens als möglich gedacht werden muß. Nämlich der animalische Magnetismus und die sympathetischen Kuren liefern nur wohlthätige, Heilung bezweckende Einwirkun-
35 gen, denen ähnlich, welche in der Geschichte der Magie als Werk der in Spanien sogenannten Saludadores (Delrio, disq. mag. L. III. P. 2. q. 4. s. 7. — et Bodinus, Mag. daemon: III, 2) auftreten, die aber ebenfalls das Verdammungsurtheil der Kirche

erfuhren; die Magie hingegen wurde viel öfter in verderblicher Absicht angewandt. Nach der Analogie ist es jedoch mehr als wahrscheinlich, daß die inwohnende Kraft, welche, auf das fremde Individuum unmittelbar wirkend, einen heilsamen Einfluß auszuüben vermag, wenigstens eben so mächtig seyn wird, nachtheilig und zerstörend auf ihn zu wirken. Wenn daher irgend ein Theil der alten Magie, außer dem, der sich auf animalischen Magnetismus und sympathetische Kuren zurückführen läßt, Realität hatte; so war es gewiß Dasjenige, was als Maleficium und Fascinatio bezeichnet wird und gerade zu den meisten Hexenprocessen Anlaß gab. In dem oben angeführten Buche von Most findet man auch ein Paar Thatsachen, die entschieden dem maleficio beizuzählen sind (nämlich S. 40, 41, und Nr. 89, 91 und 97); auch in Kiesers Archiv, in der von Bd. 9 bis 12 durchgehenden Krankengeschichte von Bende Bensen, kommen Fälle vor von übertragenen Krankheiten, besonders auf Hunde, die daran gestorben sind. Daß die fascinatio schon dem Demokritos bekannt war, der sie als Thatsache zu erklären versuchte, ersehn wir aus Plutarchs symposiacae quaestiones, qu. V, 7, 6. Nimmt man nun diese Erzählungen als wahr an; so hat man den Schlüssel zu dem Verbrechen der Hexerei, dessen eifrige Verfolgung danach doch nicht alles Grundes entbehrt hätte. Wenn sie gleich in den allermeisten Fällen auf Irrthum und Mißbrauch beruht hat; so dürfen wir doch nicht unsre Vorfahren für so ganz verblendet halten, daß sie, so viele Jahrhunderte hindurch, mit so grausamer Strenge, ein Verbrechen verfolgt hätten, welches ganz und gar nicht möglich gewesen wäre. Auch wird uns, von jenem Gesichtspunkt aus, begreiflich, warum, bis auf den heutigen Tag, in allen Ländern, das Volk gewisse Krankheitsfälle hartnäckig einem maleficio zuschreibt und nicht davon abzubringen ist. Wenn wir nun also durch die Fortschritte der Zeit bewogen werden, einen Theil jener verrufenen Kunst als nicht so eitel anzusehn, wie das vergangene Jahrhundert annahm; so ist dennoch nirgends mehr als hier Behutsamkeit nöthig, um aus einem Wust von Lug, Trug und Unsinn, dergleichen wir in den Schriften des Agrippa v. Nettesheim, Wierus, Bodinus, Delrio, Bindsfeldt u. a. aufbewahrt finden, die vereinzelten Wahrheiten herauszufischen. Denn Lüge und Betrug, überall in der

Welt häufig, haben nirgends einen so freien Spielraum, als da, wo die Gesetze der Natur eingeständlich verlassen, ja, für aufgehoben erklärt werden. Daher sehn wir, auf der schmalen Basis des Wenigen, was an der Magie Wahres gewesen seyn mag,
5 ein himmelhohes Gebäude der abenteuerlichsten Mährchen, der wildesten Fratzen, aufgebaut, und in Folge derselben die blutigsten Grausamkeiten Jahrhunderte hindurch ausgeübt; bei welcher Betrachtung die psychologische Reflexion über die Empfänglichkeit des menschlichen Intellekts für den unglaublichsten, ja,
10 gränzenlosen Unsinn, und die Bereitwilligkeit des menschlichen Herzens, ihn durch Grausamkeiten zu besiegeln, die Oberhand gewinnt.

Was heut zu Tage in Deutschland, bei den Gelehrten, das Urtheil über die Magie modificirt hat, ist jedoch nicht ganz allein
15 der animalische Magnetismus; sondern jene Aenderung war im tiefern Grunde vorbereitet durch die von Kant hervorgebrachte Umwandlung der Philosophie, welche in diesem, wie in andern Stücken einen Fundamentalunterschied zwischen Deutscher und andrer Europäischer Bildung setzt. — Um über alle geheime
20 Sympathie, oder gar magische Wirkung, vorweg zu lächeln, muß man die Welt gar sehr, ja, ganz und gar begreiflich finden. Das kann man aber nur, wenn man mit überaus flachem Blick in sie hineinschaut, der keine Ahndung davon zuläßt, daß wir in ein Meer von Räthseln und Unbegreiflichkeiten versenkt
25 sind und unmittelbar weder die Dinge, noch uns selbst, von Grund aus kennen und verstehn. Die dieser Gesinnung entgegengesetzte ist es eben, welche macht, daß fast alle große Männer, unabhängig von Zeit und Nation, einen gewissen Anstrich von Aberglauben verrathen haben. Wenn unsere natürliche Er-
30 kenntnißweise eine solche wäre, welche uns die Dinge an sich, und folglich auch die absolut wahren Verhältnisse und Beziehungen der Dinge, unmittelbar überlieferte; dann wären wir allerdings berechtigt, alles Vorherwissen des Künftigen, alle Erscheinungen Abwesender, oder Sterbender, oder gar Gestorbener und
35 alle magische Einwirkung a priori und folglich unbedingt zu verwerfen. Wenn aber, wie Kant lehrt, was wir erkennen bloße Erscheinungen sind, deren Formen und Gesetze sich nicht auf die Dinge an sich selbst erstrecken; so ist eine solche Verwerfung

offenbar voreilig, da sie sich auf Gesetze stützt, deren Apriorität sie gerade auf Erscheinungen beschränkt, hingegen die Dinge an sich, zu denen auch unser eigenes inneres Selbst gehören muß, von ihnen unberührt läßt. Eben diese aber können Verhältnisse zu uns haben, aus denen die genannten Vorgänge entsprängen, 5 über welche demnach die Entscheidung a posteriori abzuwarten, nicht ihr vorzugreifen ist. Daß Engländer und Franzosen bei der Verwerfung a priori solcher Vorgänge hartnäckig verharren, beruht im Grunde darauf, daß sie im Wesentlichen noch der Lockischen Philosophie unterthan sind, welcher zufolge wir, bloß 10 nach Abzug der Sinnesempfindung, die Dinge an sich erkennen: demgemäß werden dann die Gesetze der materiellen Welt für unbedingte gehalten und kein andrer, als influxus physicus gelten gelassen. Sie glauben demnach zwar an eine Physik, aber an keine Metaphysik, und statuiren demgemäß keine andere, als die 15 sogenannte „Natürliche Magie“, welcher Ausdruck die selbe contradictio in adjecto enthält, wie „übernatürliche Physik“, jedoch unzählige Mal im Ernst gebraucht ist, letzterer hingegen nur ein Mal, im Scherz, von Lichtenberg. Das Volk hingegen, mit seinem stets bereiten Glauben an übernatürliche Einflüsse über- 20 haupt, spricht darin auf seine Weise, die, wenn auch nur gefühlte, Ueberzeugung aus, daß was wir wahrnehmen und auffassen bloße Erscheinungen sind, keine Dinge an sich. Daß Dies nicht zu viel gesagt sei, mag hier eine Stelle aus Kants „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ belegen: „Es ist eine Be- 25 merkung, welche anzustellen eben kein subtiles Nachdenken erfordern wird, sondern von der man annehmen kann, daß sie wohl der gemeinste Verstand, ob zwar, nach seiner Art, durch eine dunkle Unterscheidung der Urtheilskraft, die er Gefühl nennt, machen mag: daß alle Vorstellungen, die uns ohne unsere Will- 30 kühr kommen (wie die der Sinne), uns die Gegenstände nicht anders zu erkennen geben, als sie uns affiziren, wobei was sie an sich seyn mögen uns unbekannt bleibt; mithin daß, was diese Art Vorstellungen betrifft, wir dadurch, auch bei der angestrengtesten Aufmerksamkeit und Deutlichkeit, die der Verstand nur 35 immer hinzufügen mag, doch bloß zur Erkenntniß der Erscheinungen, niemals der Dinge an sich selbst gelangen können. Sobald dieser Unterschied ein Mal gemacht ist, so folgt von

selbst, daß man hinter den Erscheinungen doch noch etwas Anderes, was nicht Erscheinung ist, nämlich die Dinge an sich, einräumen und annehmen müsse." (3. Aufl., S. 105.)

Wenn man D. Tiedemanns Geschichte der Magie, unter
5 dem Titel disputatio de quaestione, quae fuerit artium magicarum origo, Marb. 1787, eine von der Göttinger Societät gekrönte Preisschrift, liest; so erstaunt man über die Beharrlichkeit, mit welcher, so vielen Mislingens ungeachtet, überall und jederzeit die Menschheit den Gedanken der Magie verfolgt hat, und
10 wird daraus schließen, daß er einen tiefen Grund, wenigstens in der Natur des Menschen, wenn nicht der Dinge überhaupt, haben müsse, nicht aber eine willkührlich ersonnene Grille seyn könne. Obgleich die Definition der Magie bei den Schriftstellern darüber verschieden ausfällt; so ist doch der Grundgedanke dabei
15 nirgends zu verkennen. Nämlich zu allen Zeiten und in allen Ländern hat man die Meinung gehegt, daß außer der regelrechten Art, Veränderungen in der Welt hervorzubringen, mittelst des Kausalnexus der Körper, es noch eine andre, von jener ganz verschiedene Art geben müsse, die gar nicht auf dem Kausal-
20 nexus beruhe; daher auch ihre Mittel offenbar absurd erschienen, wenn man sie im Sinn jener ersten Art auffaßte, indem die Unangemessenheit der angewandten Ursache zur beabsichtigten Wirkung in die Augen fiel und der Kausalnexus zwischen beiden unmöglich war. Allein die dabei gemachte Voraussetzung war,
25 daß es außer der äußern, den nexum physicum begründenden Verbindung zwischen den Erscheinungen dieser Welt, noch eine andere, durch das Wesen an sich aller Dinge gehende, geben müsse, gleichsam eine unterirdische Verbindung, vermöge welcher, von einem Punkt der Erscheinung aus, unmittelbar auf jeden
30 andern gewirkt werden könne, durch einen nexum metaphysicum; daß demnach ein Wirken auf die Dinge von innen, statt des gewöhnlichen von außen, ein Wirken der Erscheinung auf die Erscheinung, vermöge des Wesens an sich, welches in allen Erscheinungen Eines und dasselbe ist, möglich seyn müsse; daß,
35 wie wir kausal als natura naturata wirken, wir auch wohl eines Wirkens als natura naturans fähig seyn und für den Augenblick den Mikrokosmos als Makrokosmos geltend machen könnten, daß die Scheidewände der Individuation und Sonderung, so fest sie

auch seien, doch gelegentlich eine Kommunikation, gleichsam hinter den Kulissen, oder wie ein heimliches Spielen unterm Tisch, zulassen könnten; und daß, wie es, im somnambulen Hellsehn, eine Aufhebung der individuellen Isolation der **Erkenntniß** giebt, es auch eine Aufhebung der individuellen Isolation des **Willens** geben könne. Ein solcher Gedanke kann nicht empirisch entstanden, noch kann die Bestätigung durch Erfahrung es seyn, die ihn, alle Zeiten hindurch, in allen Ländern erhalten hat: denn in den allermeisten Fällen mußte die Erfahrung ihm geradezu entgegen ausfallen. Ich bin daher der Meinung, daß der Ursprung dieses, in der ganzen Menschheit so allgemeinen, ja, so vieler entgegenstehender Erfahrung und dem gemeinen Menschenverstande zum Trotz, unvertilgbaren Gedankens sehr tief zu suchen ist, nämlich in dem innern Gefühl der Allmacht des Willens an sich, jenes Willens, welcher das innere Wesen des Menschen und zugleich der ganzen Natur ist, und in der sich daran knüpfenden Voraussetzung, daß jene Allmacht wohl ein Mal, auf irgend eine Weise, auch vom Individuo aus geltend gemacht werden könnte. Man war nicht fähig zu untersuchen und zu sondern, was jenem Willen als Ding an sich und was ihm in seiner einzelnen Erscheinung möglich seyn möchte; sondern nahm ohne weiteres an, er vermöge, unter gewissen Umständen, die Schranke der Individuation zu durchbrechen: denn jenes Gefühl widerstrebte beharrlich der von der Erfahrung aufgedrungenen Erkenntniß, daß

„Der Gott, der mir im Busen wohnt,
Kann tief mein Innerstes erregen,
Der über allen meinen Kräften thront,
Er kann nach Außen nichts bewegen."

Dem dargelegten Grundgedanken gemäß finden wir, daß bei allen Versuchen zur Magie das angewandte physische Mittel immer nur als Vehikel eines Metaphysischen genommen wurde; indem es sonst offenbar kein Verhältniß zur beabsichtigten Wirkung haben konnte: dergleichen waren fremde Worte, symbolische Handlungen, gezeichnete Figuren, Wachsbilder u. dgl. m. Und jenem ursprünglichen Gefühle gemäß sehn wir, daß das von solchem Vehikel Getragene zuletzt immer ein Akt des **Willens** war, den man daran knüpfte. Der sehr natürliche Anlaß hiezu war, daß man in den Bewegungen des eigenen Leibes jeden

Augenblick einen völlig unerklärlichen, also offenbar metaphysischen Einfluß des Willens gewahr wurde: sollte dieser, dachte man, sich nicht auch auf andere Körper erstrecken können? Hiezu den Weg zu finden, die Isolation, in welcher der Wille sich in jedem Individuo befindet, aufzuheben, eine Vergrößerung der unmittelbaren Willenssphäre über den eigenen Leib des Wollenden hinaus zu gewinnen, — das war die Aufgabe der Magie.

Jedoch fehlte viel, daß dieser Grundgedanke, aus dem eigentlich die Magie entsprungen zu seyn scheint, sofort ins deutliche Bewußtseyn übergegangen und in abstracto erkannt worden wäre, und die Magie sogleich sich selbst verstanden hätte. Nur bei einigen denkenden und gelehrten Schriftstellern früherer Jahrhunderte finden wir, wie ich bald durch Anführungen belegen werde, den deutlichen Gedanken, daß im *Willen* selbst die magische Kraft liege und daß die abenteuerlichen Zeichen und Akte, nebst den sie begleitenden sinnlosen Worten, welche für Beschwörungs- und Binde-Mittel der Dämonen galten, bloße Vehikel und Fixirungsmittel des *Willens* seien, wodurch der Willensakt, der magisch wirken soll, aufhört ein bloßer Wunsch zu seyn und zur That wird, ein Corpus erhält (wie Paracelsus sagt), auch gewissermaaßen die ausdrückliche Erklärung des individuellen Willens abgegeben wird, daß er jetzt sich als allgemeiner, als Wille an sich, geltend macht. Denn bei jedem magischen Akt, sympathetischer Kur, oder was es sei, ist die äußere Handlung (das Bindemittel) eben Das, was beim Magnetisiren das Streichen ist, also eigentlich nicht das Wesentliche, sondern das Vehikel, Das, wodurch der Wille, der allein das eigentliche Agens ist, seine Richtung und Fixation in der Körperwelt erhält und übertritt in die Realität: daher ist es, in der Regel, unerläßlich. — Bei den übrigen Schriftstellern jener Zeiten steht, jenem Grundgedanken der Magie entsprechend, bloß der Zweck fest, nach Willkühr eine absolute Herrschaft über die Natur auszuüben. Aber zu dem Gedanken, daß solche eine unmittelbare seyn müsse, konnten sie sich nicht erheben, sondern dachten sie durchaus als eine *mittelbare*. Denn überall hatten die Landesreligionen die Natur unter die Herrschaft von Göttern und Dämonen gestellt. Diese nun seinem Willen gemäß zu lenken, zu seinem Dienst zu bewegen, ja, zu zwingen, ward das Streben des Magikers, und

ihnen schrieb er zu, was ihm etwan gelingen mochte; gerade so wie Mesmer Anfangs den Erfolg seines Magnetisirens den Magnetstäben zuschrieb, die er in den Händen hielt, statt seinem Willen, der das wahre Agens war. So wurde die Sache bei allen polytheistischen Völkern genommen und so verstehn auch 5 Plotinos*) und besonders Jamblichos die Magie, also als Theurgie; welchen Ausdruck zuerst Porphyrius gebraucht hat. Dieser Auslegung war der Polytheismus, diese göttliche Aristokratie, günstig, indem er die Herrschaft über die verschiedenen Kräfte der Natur an eben so viele Götter und Dämonen ver- 10 theilt hatte, welche, wenigstens größten Theils, nur personifizirte Naturkräfte waren, und von welchen der Magiker bald diesen, bald jenen für sich gewann, oder sich dienstbar machte. Allein in der göttlichen Monarchie, wo die ganze Natur einem Einzigen gehorsamt, wäre es ein zu verwegener Gedanke gewesen, mit 15 diesem ein Privatbündniß schließen, oder gar eine Herrschaft über ihn ausüben zu wollen. Daher stand, wo Judenthum, Christenthum, oder Islam herrschte, jener Auslegung die Allmacht des alleinigen Gottes im Wege, an welche der Magiker sich nicht wagen konnte. Da blieb ihm dann nichts übrig, als 20 seine Zuflucht zum Teufel zu nehmen, mit welchem Rebellen, oder wohl gar unmittelbarem Descendenten Ahrimans, dem doch noch immer einige Macht über die Natur zustand, er nun ein Bündniß schloß, und dadurch sich seiner Hülfe versicherte: Dies war die „schwarze Magie". Ihr Gegensatz, die weiße, war dies 25 dadurch, daß der Zauberer sich nicht mit dem Teufel befreundete; sondern die Erlaubniß, oder gar Mitwirkung des alleinigen Gottes selbst, zur Erbittung der Engel, nachsuchte, öfter aber durch Nennung der selteneren, hebräischen Namen und Titel desselben, wie Adonai u. dgl. die Teufel heranrief und zum Ge- 30 horsam zwang, ohne seinerseits ihnen etwas zu versprechen: Höllenzwang**). — Alle diese bloßen Auslegungen und Einklei-

*) Plotinos verräth hie und da eine richtigere Einsicht, z. B. Enn. II. lib. III. c. 7. — Enn. IV. lib. III. c. 12. — et lib. IV. c. 40, 43. — et lib. IX. c. 3.

**) Delrio disq. mag. L. II, q. 2. — Agrippa a Nettesheym, de vanit. scient. c. 45.

dungen der Sache wurden aber so ganz für das Wesen derselben und für objektive Vorgänge genommen, daß alle die Schriftsteller, welche die Magie nicht aus eigener Praxis, sondern nur aus zweiter Hand kennen, wie Bodinus, Delrio, Bindsfeldt u. s. w., das Wesen derselben dahin bestimmen, daß sie ein Wirken, nicht durch Naturkräfte, noch auf natürlichem Wege, sondern durch Hülfe des Teufels sei. Dies war und blieb auch überall die geltende allgemeine Meinung, örtlich nach den Landesreligionen modifizirt: sie auch war die Grundlage der Gesetze gegen Zauberei und der Hexenprocesse: ebenfalls waren, in der Regel, gegen sie die Bestreitungen der Möglichkeit der Magie gerichtet. Eine solche *objektive* Auffassung und Auslegung der Sache mußte aber nothwendig eintreten, schon wegen des entschiedenen Realismus, welcher, wie im Alterthum, so auch im Mittelalter, in Europa durchaus herrschte und erst durch Kartesius erschüttert wurde. Bis dahin hatte der Mensch noch nicht gelernt, die Spekulation auf die geheimnißvollen Tiefen seines eigenen Innern zu richten; sondern er suchte Alles außer sich. Und gar den Willen, den er in sich selbst fand, zum Herrn der Natur zu machen, war ein so kühner Gedanke, daß man davor erschrocken wäre: also machte man ihn zum Herrn über die fingirten Wesen, denen der herrschende Aberglaube Macht über die Natur eingeräumt hatte, um ihn so, wenigstens mittelbar zum Herrn der Natur zu machen. Uebrigens sind Dämonen und Götter jeder Art doch immer Hypostasen, mittelst welcher die Gläubigen jeder Farbe und Sekte sich das *Metaphysische*, das *hinter* der Natur Liegende, ihr Daseyn und Bestand Ertheilende und daher sie Beherrschende faßlich machen. Wenn also gesagt wird, die Magie wirke durch Hülfe der Dämonen; so ist der diesem Gedanken zum Grunde liegende Sinn doch noch immer, daß sie ein Wirken, nicht auf physischem, sondern auf *metaphysischem* Wege, nicht natürliches, sondern übernatürliches Wirken sei. Erkennen wir nun aber in dem wenigen Thatsächlichen, welches für die Realität der Magie spricht, nämlich animalischer Magnetismus und sympathetische Kuren, nichts Anderes, als ein unmittelbares Wirken des Willens, der hier außerhalb des wollenden Individuums, wie sonst nur innerhalb, seine unmittelbare Kraft äußert; und sehn wir, wie ich bald zeigen und durch entscheidende, unzweideutige

Anführungen belegen werde, die in die alte Magie tiefer Eingeweihten, alle Wirkungen derselben allein aus dem **Willen** des Zaubernden herleiten; — so ist dies allerdings ein starker empirischer Beleg meiner Lehre, daß das Metaphysische überhaupt, das allein noch außerhalb der Vorstellung Vorhandene, das Ding an sich der Welt, nichts Anderes ist, als Das, was wir in uns als **Willen** erkennen.

Wenn nun jene Magiker die unmittelbare Herrschaft, die der Wille bisweilen über die Natur ausüben mag, sich als eine bloß mittelbare, durch Hülfe der Dämonen, dachten; so konnte dies kein Hinderniß ihres Wirkens seyn, wenn und wo überhaupt ein solches Statt gefunden haben mag. Denn eben weil in Dingen dieser Art der Wille an sich, in seiner Ursprünglichkeit und daher gesondert von der Vorstellung thätig ist; so können falsche Begriffe des Intellekts sein Wirken nicht vereiteln, sondern Theorie und Praxis liegen hier gar weit auseinander: die Falschheit jener steht dieser nicht im Wege, und die richtige Theorie befähigt nicht zur Praxis. Mesmer schrieb Anfangs sein Wirken den Magnetstäben zu, die er in den Händen hielt, und erklärte nachher die Wunder des animalischen Magnetismus nach einer materialistischen Theorie, von einem feinen Alles durchdringenden Fluidum, wirkte aber nichtsdestoweniger mit erstaunlicher Macht. Ich habe einen Gutsbesitzer gekannt, dessen Bauern von Alters her gewohnt waren, daß ihre Fieberanfälle durch Besprechen des gnädigen Herrn vertrieben wurden: obgleich er nun von der Unmöglichkeit aller Dinge dieser Art sich völlig überzeugt hielt, that er, aus Gutmüthigkeit, nach herkömmlicher Weise, den Bauern ihren Willen, und oft mit günstigem Erfolg, den er dann dem festen Zutrauen der Bauern zuschrieb, ohne zu erwägen, daß ein solches auch die so oft ganz unnütze Arznei vieler vertrauensvollen Kranken erfolgreich machen müßte.

War nun beschriebenermaaßen die Theurgie und Dämonomagie bloße Auslegung und Einkleidung der Sache, bloße Schaale, bei der jedoch die Meisten stehn blieben; so hat es dennoch nicht an Leuten gefehlt, die, ins Innere blickend, sehr wohl erkannten, daß was bei etwanigen magischen Einflüssen wirkte, durchaus nichts Anderes war, als der **Wille**. Diese Tiefersehenden haben wir aber nicht zu suchen bei Denen, die

zur Magie fremd, ja feindlich hinzutraten, und gerade von diesen sind die meisten Bücher über dieselbe: es sind Leute, welche die Magie bloß aus den Gerichtssälen und Zeugenverhören kennen, daher bloß die Außenseite derselben beschreiben, ja, die eigentlichen
5 Proceduren dabei, wo solche ihnen etwan durch Geständnisse bekannt geworden, behutsam verschweigen, um das entsetzliche Laster der Zauberei nicht zu verbreiten: der Art sind Bodinus, Delrio, Bindsfeldt u. a. m. Hingegen sind es die Philosophen und Naturforscher jener Zeiten des herrschenden Aberglaubens, bei denen
10 wir über das eigentliche Wesen der Sache Aufschlüsse zu suchen haben. Aus ihren Aussagen aber geht auf das deutlichste hervor, daß bei der Magie, ganz so wie beim animalischen Magnetismus, das eigentliche Agens nichts Anderes, als der Wille ist. Dies zu belegen, muß ich einige Citate beibringen. Ich
15 nehme sie zuvörderst aus dem Theophrastus Paracelsus*, welcher über das innere Wesen der Magie mehr Aufschlüsse giebt, als wohl irgend ein Anderer, und sogar sich nicht scheut, die Proceduren dabei genau zu beschreiben, namentlich (nach der Straßburger Ausg. seiner Schriften in zwei Foliobänden, 1603)
20 Bd. 1, S. 91, 353 ff. und 789. — Bd. 2, S. 362, 496. — Er sagt Bd. 1, S. 19: „Merken von wächsernen Bildern ein solches: so ich in meinem Willen Feindschaft trage gegen einen Andern; so muß die Feindschaft vollbracht werden durch ein medium d. i. ein corpus. Also ist es möglich, daß mein Geist, ohne
25 meines Leibes Hülfe durch mein Schwerdt, einen Andern steche oder verwunde, durch mein inbrünstiges Begehren. Also ist auch möglich, daß ich durch meinen Willen den Geist meines Widersachers bringe in das Bild und ihn dann krümme, lähme, nach meinem Gefallen. — Ihr sollt wissen, daß die Wirkung des
30 Willens ein großer Punkt ist in der Arznei. Denn Einer, der ihm selbst nichts gutes gönnt und ihn selber haßt, ists möglich, daß Das, so er ihm selber flucht, ankommt. Denn Fluchen kommt aus Verhängung des Geistes. Ist also möglich, daß die Bilder verflucht werden in Krankheiten u. s. w. — — Eine
35 solche Wirkung geschieht auch im Vieh, und darin viel leichter als im Menschen: denn des Menschen Geist wehrt sich mehr als der des Viehs."

S. 375: „Daraus denn folgt, daß ein Bild dem Andern

zaubert: nicht aus Kraft der Karaktere, oder dergleichen, durch Jungfrauenwachs; sondern die Imagination überwindet seine eigene Konstellation, daß sie ein Mittel wird zu vollenden seines Himmels Willen, d. i. seines Menschen."

S. 334: „Alles Imaginiren des Menschen kommt aus dem 5 Herzen: das Herz ist die Sonne im Mikrokosmo. Und alles Imaginiren des Menschen aus der kleinen Sonne Mikrokosmi geht in die Sonne der großen Welt, in das Herz Makrokosmi. So ist die Imaginatio Mikrokosmi ein Saamen, welcher materialisch wird u. s. w." 10

S. 364: „Euch ist genugsam wissend, was die strenge Imagination thut, welche ein Anfang ist aller magischen Werke."

S. 789: „Also auch mein Gedanke ist Zusehn auf einen Zweck. Nun darf ich das Auge nicht dahin kehren mit meinen Händen; sondern meine Imagination kehret dasselbe wohin ich 15 begehre. Also auch vom Gehn zu verstehn ist: ich begehre, setze mir vor, also bewegt sich mein Leib: und je fester mein Gedanke ist, je fester ist daß ich lauf. Also allein Imaginatio ist eine Bewegerin meines Laufs."

S. 837: „Imaginatio, die wider mich gebraucht wird, mag 20 also streng gebraucht werden, daß ich durch eines Andern Imaginatio mag getödtet werden."

Bd. 2, S. 274: „Die Imagination ist aus der Lust und Begierde: die Lust giebt Neid, Haß: denn sie geschehn nicht, du habest denn Lust dazu. So du nun Lust hast, so folget auf das 25 der Imagination Werk. Diese Lust muß seyn so schnell, begierig, behend, wie die einer Frau die schwanger ist u. s. w. — Ein gemeiner Fluch wird gemeiniglich wahr: warum? er gehet von Herzen: und in dem Von-Herzen-gehen liegt und gebiert sich der Saame. Also auch Vater- und Mutter-Flüche gehn also 30 vom Herzen. Der armen Leute Fluch ist auch Imaginatio u. s. w. Der Gefangenen Fluch, auch nur Imaginatio, geht von Herzen. — — — Also auch, so Einer durch seine Imaginatio Einen erstechen will, erlähmen u. s. w., so muß er das Ding und Instrument erst in sich attrahiren, dann mag er's imprimiren: denn 35 was hineinkommt, mag auch wieder hinausgehn, durch die Gedanken, als ob es mit Händen geschähe. — — Die Frauen über-

treffen in solchem Imaginiren die Männer: — — — denn sie sind hitziger in der Rache."

S. 298: „Die Magika ist eine große verborgene Weisheit; so die Vernunft eine öffentliche große Thorheit ist. — — Gegen den Zauber schützt kein Harnisch: denn er verletzt den inwendigen Menschen, den Geist des Lebens. — — — Etliche Zauberer machen ein Bild in Gestalt eines Menschen, den sie meynen, und schlagen einen Nagel in dessen Fußsohle: der Mensch ist unsichtbar getroffen und lahm, bis der Nagel herausgezogen."

S. 307: „Das sollen wir wissen, daß wir, allein durch den Glauben und unsre kräftige Imagination, eines jeglichen Menschen Geist in ein Bild mögen bringen. — — Man bedarf keiner Beschwörung, und die Ceremonien, Cirkelmachen, Rauchwerk, Sigilla u. s. w. sind lauter Affenspiel und Verführung. — Homunculi und Bilder werden gemacht u. s. w. — — — in diesen werden vollbracht alle Operationen, Kräfte und Wille des Menschen. — — — — Es ist ein großes Ding um des Menschen Gemüth, daß es Niemand möglich ist auszusprechen: wie Gott selbst ewig und unvergänglich ist, also auch das Gemüth des Menschen. Wenn wir Menschen unser Gemüth recht erkennten, so wäre uns nichts unmöglich auf Erden. — — — Die perfekte Imagination, die von den astris kommt, entspringt in dem Gemüth."

S. 513: „Imaginatio wird konfirmirt und vollendet durch den Glauben, daß es wahrhaftig geschehe: denn jeder Zweifel bricht das Werk. Glaube soll die Imagination bestätigen, denn Glaube beschleußt den Willen. — — — — Daß aber der Mensch nicht allemal perfekt imaginirt, perfekt *glaubt*, das macht, daß die Künste ungewiß heißen müssen, so doch gewiß und ganz wohl seyn mögen." — Zur Erläuterung dieses letzten Satzes kann eine Stelle des Campanella, im Buche de sensu rerum et magia; dienen: Efficiunt alii ne homo possit futuere, si tantum credat: non enim potest facere quod non credit posse facere. (L. IV, c. 18.)

Im selben Sinn spricht Agrippa v. Nettesheim; de occulta philosophia Lib. I, c. 66: „Non minus subjicitur corpus alieno animo, quam alieno corpori; und c. 67: Quidquid dictat animus fortissime odientis habet efficaciam nocendi et destruendi; simi-

liter in ceteris, quae affectat animus fortissimo desiderio. Omnia enim quae tunc agit et dictat ex characteribus, figuris, verbis, gestibus et ejusmodi, omnia sunt adjuvantia appetitum animae et acquirunt mirabiles quasdam virtutes, tum ab anima laborantis in illa hora, quando ipsam appetitus ejusmodi maxime invadit, tum ab influxu coelesti animum tunc taliter movente. — c. 68: Inest hominum animis virtus quaedam immutandi et ligandi res et homines ad id quod desiderat, et omnes res obediunt illi, quando fertur in magnum excessum alicujus passionis, vel virtutis, in tantum, ut superet eos, quos ligat. Radix ejusmodi ligationis ipsa est affectio animae vehemens et exterminata."

Desgleichen Jul. Caes. Vanninus, de admir. naturae arcan. L. IV. dial. 5. S. 435. „Vehementem imaginationem, cui spiritus et sanguis obediunt, rem mente conceptam realiter efficere, non solum intra, sed et extra." *

Ebenso redet **Joh. Bapt. van Helmont**, der sehr bemüht ist, dem Einfluß des Teufels bei der Magie möglichst viel abzudingen, um es dem Willen beizulegen. Aus der großen Sammlung seiner Werke, Ortus medicinae, bringe ich einige Stellen bei, unter Anführung der einzelnen Schriften:

Recepta injecta §. 12. Quum hostis naturae (diabolus) ipsam applicationem complere ex se nequeat, suscitat ideam fortis desiderii et odii in saga, ut, mutuatis istis mentalibus et liberis mediis, transferat suum velle per quod quodque afficere intendit*. Quorsum imprimis etiam execrationes, cum idea desiderii et terroris, odiosissimis suis scrofis praescribit. — §. 13. Quippe desiderium istud, ut est passio imaginantis, ita quoque creat ideam, non quidem inanem, sed executivam atque incantamenti motivam. — §. 19. prout jam demonstravi, quod vis incantamenti potissima pendeat ab idea naturali sagae.

De injectis materialibus §. 15. Saga, per ens naturale, imaginativè format ideam liberam, naturalem et nocuam. — — — Sagae operantur virtute naturali. — — — Homo etiam dimittit medium aliud executivum, emanativum et mandativum ad incantandum hominem; quod medium est Idea fortis desiderii. Est nempe desiderio inseparabile ferri circa optata.

De sympatheticis mediis. §. 2. Ideae scilicet desi-

derii, per modum influentiarum coelestium, jaciuntur in proprium objectum, utcunque localiter remotum. Diriguntur nempe a desiderio objectum sibi specificante.

De magnetica vulnerum curatione. §. 76. Igitur
5 in sanguine est quaedam potestas exstatica, quae, si quando ardenti desiderio excita fuerit, etiam ad absens aliquod objectum, exterioris hominis spiritu deducenda sit: ea autem potestas in exteriori homine latet, velut in potentia; nec ducitur ad actum, nisi excitetur, accensa imaginatione ferventi desi-
10 derio, vel arte aliqua pari. — §. 98. Anima, prorsum spiritus, nequaquam posset spiritum vitalem (corporeum equidem), multo minus carnem et ossa movere aut concitare, nisi vis illi quaepiam naturalis, magica tamen et spiritualis, ex anima in spiritum et corpus descenderet. Cedo, quo pacto obediret spiritus
15 corporeus jussui animae, nisi jussus spiritum, et deinceps corpus movendo foret? At extemplo contra hanc magicam motricem objicies, istam esse intra concretum sibi, suumque hospitium naturale, idcirco hanc etsi magam vocitemus, tantum erit nominis detorsio et abusus, siquidem vera et superstitiosa
20 magica non ex anima basin desumit; cum eadem haec nil quidquam valeat, extra corpus suum movere, alterare aut ciere. Respondeo, vim et magicam illam naturalem animae, quae extra se agat, virtute imaginis Dei, latere jam obscuram in homine, velut obdormire (post praevaricationem), excitationisque in-
25 digam: quae eadem, utut somnolenta, ac velut ebria, alioqui sit in nobis quotidie: sufficit tamen ad obeunda munia in corpore suo: dormit itaque scientia et potestas magica, et solo nutu actrix in homine. — §. 102. Satan itaque vim magicam hanc excitat (secus dormientem et scientia exterioris hominis im-
30 peditam) in suis mancipiis, et inservit eadem illis, ensis vice in manu potentis, id est sagae. Nec aliud prorsus Satan ad homicidium affert, praeter excitationem dictae potestatis somnolentae. — §. 106. Saga in stabulo absente occidit equum: virtus quaedam naturalis a spiritu sagae, et non a Satana, derivatur,
35 quae opprimat vel strangulet spiritum vitalem equi. — §. 139. Spiritus voco magnetismi patronos, non qui ex coelo demittuntur, multoque minus de infernalibus sermo est; sed de iis, qui fiunt in ipso homine, sicut ex silice ignis: ex voluntate

hominis nempe aliquantillum spiritus vitalis influentis desumitur, et id ipsum assumit idealem entitatem, tanquam formam ad complementum. Qua nacta perfectione, spiritus mediam sortem inter corpora et non corpora assumit. Mittitur autem eo, quo voluntas ipsum dirigit: idealis igitur entitas — 5
— — — nullis stringitur locorum, temporum aut dimensionum imperiis, ea nec daemon est, nec ejus ullus effectus; sed spiritualis quaedam est actio illius, nobis plane naturalis et vernacula. — §. 168. Ingens mysterium propalare hactenus distuli, ostendere videlicet, ad manum in homine sitam esse energiam, 10
qua, solo nutu et phantasia sua, queat agere extra se et imprimere virtutem aliquam, influentiam deinceps perseverantem, et agentem in objectum longissime absens.

Auch P. Pomponatius (de incantationibus. Opera Basil. 1567. p. 44) sagt: Sic contigit, tales esse homines, qui habeant 15
ejusmodi vires in potentia, et per vim imaginativam et desiderativam cum actu operantur, talis virtus exit ad actum, et afficit sanguinem et spiritum, quae per evaporationem petunt ad extra et producunt tales effectus.

Sehr merkwürdige Aufschlüsse dieser Art hat Jane Leade 20
gegeben, eine Schülerin des Pordage, mystische Theosophin und Visionärin, zu Cromwells Zeit, in England. Sie gelangt zur Magie auf einem ganz eigenthümlichen Wege. Wie es nämlich der charakteristische Grundzug aller Mystiker ist, daß sie Unifikation ihres eigenen Selbst mit dem Gotte ihrer Religion 25
lehren, so auch Jane Leade. Nun aber wird bei ihr, in Folge der Einswerdung des menschlichen Willens mit dem göttlichen, jener auch der Allmacht dieses theilhaft, erlangt mithin magische Gewalt. Was also andere Zauberer dem Bunde mit dem Teufel zu verdanken glauben, das schreibt sie ihrer Unifikation mit ihrem 30
Gotte zu: ihre Magie ist demnach im eminenten Sinn eine weiße. Uebrigens macht Dies im Resultat und im Praktischen keinen Unterschied. Sie ist zurückhaltend und geheimnißvoll, wie Dies zu ihrer Zeit nothwendig war: man sieht aber doch, daß bei ihr die Sache nicht bloß ein theoretisches Korollarium, sondern aus 35
anderweitigen Kenntnissen, oder Erfahrungen, entsprungen ist. Die Hauptstelle steht in ihrer „Offenbarung der Offenbarungen“, Deutsche Uebersetzung, Amsterdam 1695, von S. 126 bis 151,

besonders auf den Seiten, welche überschrieben sind „des gelassenen Willens Macht". Aus diesem Buche führt Horst, in seiner Zauberbibliothek Bd. 1, S. 325 folgende Stelle an, welche jedoch mehr ein résumé, als ein wörtliches Citat und vornehmlich
5 aus S. 119, §. 87 und 88 entnommen ist: „Die magische Kraft setzt Den, der sie besitzt, in den Stand, die Schöpfung, d. h. das Pflanzen-, Thier- und Mineral-Reich, zu beherrschen und zu erneuern; so daß, wenn Viele in Einer magischen Kraft zusammenwirkten, die Natur paradisisch umgeschaffen werden könnte.
10 — — — Wie wir zu dieser magischen Kraft gelangen? In der neuen Geburt durch den Glauben d. h. durch die Uebereinstimmung unsers Willens mit dem göttlichen Willen. Denn der Glaube unterwirft uns die Welt, insofern die Uebereinstimmung unsers Willens mit dem göttlichen zu Folge hat, daß Alles,
15 wie Paulus sagt, unser ist und uns gehorchen muß." So weit Horst. — S. 131 des gedachten Werkes der J. Leade setzt sie auseinander, daß Christus seine Wunder durch die Macht seines Willens verrichtet habe, als da er zum Aussätzigen sagte: „Ich „will, sei gereinigt. Bisweilen aber ließ er es auf den Willen
20 „Derer ankommen, die er merkte, daß sie Glauben an ihn hat- „ten, indem er zu ihnen sagte: was wollt ihr, daß ich euch „thun solle? da ihnen zum Besten dann nicht weniger, als was „sie vom Herrn für sich in ihren Willen gethan zu haben ver- „langten, ausgewirkt wurde. Diese Worte unsers Heilands ver-
25 „dienen von uns wohl beachtet zu werden; sintemal die höchste „Magia im Willen liegt, dafern er mit dem Willen des „Höchsten in Vereinigung stehet: wenn diese zwei Räder in ein- „ander gehn und gleichsam Eins werden, so sind sie" u. s. w. — S. 132 sagt sie: „denn was sollte einem Willen zu widerstehn
30 „vermögen, der mit Gottes Willen vereinigt ist? Ein solcher „Wille stehet in sothaniger Macht, daß er allewegen sein Vor- „haben ausführt. Es ist kein nackter Wille, der seines „Kleides, der Kraft, ermangelt; sondern führt eine unüber- „windliche Allmacht mit sich, wodurch er ausreuten und pflan-
35 „zen, tödten und lebendig machen, binden und lösen, heilen und „verderben kann, welche Macht allesammt in dem königlichen „freigeborenen Willen konzentrirt und zusammengefaßt seyn wird, „und die wir zu erkennen gelangen sollen, nachdem wir mit dem

„Heil. Geiste Eins gemacht, oder zu Einem Geiste und Wesen „vereinigt seyn werden.“ — S. 133 heißt es: „wir müssen die „vielen und mancherlei Willen, so aus der vermischten Essenz „der Seelen erboren worden, allesammt ausdämpfen, oder ersäu„fen, und sich in der abgründlichen Tiefe verlieren, woraus als„dann der jungfräuliche Wille aufgehn und sich hervorthun „wird, welcher niemals einiges Dinges Knecht gewesen, das dem „ausgearteten Menschen angehört, sondern, ganz frei und rein, „mit der allmächtigen Kraft in Vereinigung stehet, und un„fehlbar derselben gleich-ähnliche Früchte und Gefolgen hervor„bringen wird, — — woraus das brennende Oel des Heil. „Geistes, in der ihre Funken von sich aufwerfenden Magia „aufflammt.“

Auch Jakob Böhme, in seiner „Erklärung von sechs Punkten“ redet, unter Punkt V, von der Magie durchaus in dem hier dargelegten Sinn. Er sagt unter Anderm: „Magia ist die Mutter des Wesens aller Wesen: denn sie macht sich selber; und wird in der Begierde verstanden. — Die rechte Magia ist kein Wesen, sondern der begehrende Geist des Wesens. — In Summa: Magia ist das Thun im Willengeist.“

Als Bestätigung, oder jedenfalls als Erläuterung der dargelegten Ansicht von dem Willen als dem wahren Agens der Magie mag hier eine seltsame und artige Anekdote Platz finden, welche Campanella, de sensu rerum et magia, L. IV. c. 18, dem Avicenna nacherzählt: Mulieres quaedam condixerunt, ut irent animi gratia in viridarium. Una earum non ivit. Ceterae colludentes arangium acceperunt et perforabant eum stilis acutis, dicentes: ita perforamus mulierem talem, quae nobiscum venire detrectavit, et, projecto arangio intra fontem, abierunt. Postmodum mulierem illam dolentem invenerunt, quod se transfigi quasi clavis acutis sentiret, ab ea hora, qua arangium ceterae perforarunt: et cruciata est valde donec arangii clavos extraxerunt imprecantes bona et salutem.

Eine sehr merkwürdige, genaue Beschreibung tödtender Zauberei, welche die Priester der Wilden auf der Insel Nukahiwa, angeblich mit Erfolg, ausüben, und deren Procedur unsern sympathetischen Kuren völlig analog ist, giebt Krusenstern in

seiner Reise um die Welt, Ausg. in 12°. 1812, Th. 1, S. 249 ff.*
— Sie ist besonders beachtenswerth, sofern hier die Sache, fern
von aller Europäischen Tradition, doch als ganz die selbe auftritt.
Namentlich vergleiche man damit was Bende Bendsen, in
5 Kiesers Archiv für thier. Magnetismus, Bd. 9, Stück 1, in der
Anmerkung S. 128—132 von Kopfschmerzen erzählt, die er selbst
einem Andern mittelst abgeschnittener Haare desselben angezau-
bert hat; welche Anmerkung er mit den Worten beschließt; „die
sogenannte Hexenkunst, so viel ich darüber habe erfahren können,
10 besteht in nichts Anderem, als in der Bereitung und Anwen-
dung schädlich wirkender, magnetischer Mittel, verbunden mit
einer bösen Willenseinwirkung: Dies ist der leidige Bund
mit dem Satan."

Die Uebereinstimmung aller dieser Schriftsteller, sowohl unter
15 einander, als mit den Ueberzeugungen, zu welchen in neuerer Zeit
der animalische Magnetismus geführt hat, endlich auch mit Dem,
was in dieser Hinsicht aus meiner speculativen Lehre gefolgert wer-
den könnte, ist doch wahrlich ein sehr zu beachtendes Phänomen.
So viel ist gewiß, daß allen je dagewesenen Versuchen zur Magie,
20 sie mögen nun mit, oder ohne Erfolg gemacht seyn, eine Anti-
cipation meiner Metaphysik zum Grunde liegt, indem sich in
ihnen das Bewußtseyn aussprach, daß das Kausalitätsgesetz bloß
das Band der Erscheinungen sei, das Wesen an sich der Dinge
aber davon unabhängig bliebe, und daß, wenn von diesem aus,
25 also von Innen, ein unmittelbares Wirken auf die Natur
möglich sei, ein solches nur durch den Willen selbst vollzogen
werden könne. Wollte man aber gar, nach Bako's Klassifikation,
die Magie als die praktische Metaphysik aufstellen; so wäre gewiß,
daß die zu dieser im richtigen Verhältniß stehende theoretische
30 Metaphysik keine andere seyn könnte, als meine Auflösung der
Welt in Wille und Vorstellung.

Der grausame Eifer, mit welchem, zu allen Zeiten, die
Kirche die Magie verfolgt hat, und von welchem der päpstliche
Malleus maleficarum ein furchtbares Zeugniß ablegt, scheint nicht
35 bloß auf den oft mit ihr verbundenen verbrecherischen Absichten,
noch auf der vorausgesetzten Rolle des Teufels dabei, zu beruhen;
sondern zum Theil hervorzugehn aus einer dunkeln Ahndung und
Besorgniß, daß die Magie die Urkraft an ihre richtige Quelle

zurück verlege; während die Kirche ihr eine Stelle außerhalb der Natur angewiesen hatte.* Diese Vermuthung findet eine Bestätigung an dem Haß des so vorsorglichen englischen Klerus gegen den animalischen Magnetismus*), wie auch an dessen lebhaftem Eifer gegen das, jedenfalls harmlose Tischrücken, gegen welches, aus dem selben Grunde, auch in Frankreich und sogar in Deutschland die Geistlichkeit ihr Anathema zu schleudern nicht unterlassen hat.*

*) Vergl. Parerga, Bd. 1, S. 257.

Sinologie.

Für den hohen Stand der Civilisation China's spricht wohl nichts so unmittelbar, als die fast unglaubliche Stärke seiner Bevölkerung, welche, nach Gützlaff's Angabe, jetzt auf 367 Millionen Einwohner geschätzt wird.* Denn, wir mögen Zeiten oder Länder vergleichen, so sehn wir, im Ganzen, die Civilisation mit der Bevölkerung gleichen Schritt halten.

Die Jesuitischen Missionarien des 17. und 18. Jahrhunderts ließ der zudringliche Eifer, ihre eigenen, komparativ neuen Glaubenslehren jenem uralten Volke beizubringen, nebst dem eiteln Bestreben, nach frühern Spuren derselben bei ihm zu suchen, nicht dazu kommen, von den dort herrschenden sich gründlich zu unterrichten. Daher hat Europa erst in unsern Tagen vom Religionszustande China's einige Kenntniß erlangt. Wir wissen nämlich, daß es daselbst zuvörderst einen nationalen Naturkultus giebt, dem Alle huldigen, und der aus den ältesten Zeiten, angeblich aus solchen stammt, in denen das Feuer noch nicht aufgefunden war, weshalb die Thieropfer roh dargebracht wurden. Diesem Kultus gehören die Opfer an, welche der Kaiser und die Großdignitarien, zu gewissen Zeitpunkten, oder nach großen Begebenheiten, öffentlich darbringen. Sie sind vor Allem dem blauen Himmel und der Erde gewidmet, jenem im Winter-, dieser im Sommersolstitio, nächstdem allen möglichen Naturpotenzen, wie dem Meere, den Bergen, den Flüssen, den Winden, dem Donner,

dem Regen, dem Feuer u. s. w., jedem von welchen ein Genius vorsteht, der zahlreiche Tempel hat: solche hat andrerseits auch der jeder Provinz, Stadt, Dorf, Straße, selbst einem Familienbegräbniß, ja, bisweilen einem Kaufmannsgewölbe vorstehende Genius; welche letztern freilich nur Privatkultus empfangen. Der 5 öffentliche aber wird außerdem dargebracht den großen, ehemaligen Kaisern, den Gründern der Dynastien, sodann den Heroen, d. h. allen Denen, welche, durch Lehre oder That, Wohlthäter der (chinesischen) Menschheit geworden sind. Auch sie haben Tempel: Konfuzius allein hat deren 1650. Daher also die vielen kleinen 10 Tempel in ganz China. An diesen Kultus der Heroen knüpft sich der Privatkultus, den jede honette Familie ihren Vorfahren, auf deren Gräbern, darbringt. — Außer diesem allgemeinen Natur- und Heroenkultus nun, und mehr in dogmatischer Absicht, giebt es in China drei Glaubenslehren. Erstlich, die der 15 Taossee, gegründet von Laotse, einem ältern Zeitgenossen des Konfuzius. Sie ist die Lehre von der Vernunft, als innerer Weltordnung, oder inwohnendem Princip aller Dinge, dem großen Eins, dem erhabenen Giebelbalken (Taiki), der alle Dachsparren trägt und doch über ihnen steht (eigentlich der Alles 20 durchdringenden Weltseele), und dem Tao, d. i. dem Wege, nämlich zum Heile, d. i. zur Erlösung von der Welt und ihrem Jammer. Eine Darstellung dieser Lehre, aus ihrer Quelle, hat uns, im Jahr 1842, Stanislas Julien geliefert, in der Uebersetzung des Laotseu Taoteking: wir ersehn daraus, daß der 25 Sinn und Geist der Tao-Lehre mit dem des Buddhaismus ganz übereinstimmt. Dennoch scheint jetzt diese Sekte sehr in den Hintergrund getreten und ihre Lehrer, die Taossee, in Geringschätzung gerathen zu seyn. — Zweitens finden wir die Weisheit des Konfuzius, der besonders die Gelehrten und Staatsmänner zugethan 30 sind: nach den Uebersetzungen zu urtheilen, eine breite, gemeinplätzige und überwiegend politische Moralphilosohie, ohne Metaphysik sie zu stützen, und die etwas ganz specifisch Fades und Langweiliges an sich hat. — Endlich ist, für die große Masse der Nation, die erhabene und liebevolle Lehre Buddha's da, wel- 35 cher Name, oder vielmehr Titel, in China Fo, oder Fuh, ausgesprochen wird, während der Siegreich-Vollendete in der Tartarei mehr, nach seinem Familien-Namen, Schakia-Muni genannt

wird, aber auch Burkhan-Bakschi, bei den Birmanen und auf Ceilon meistens Gótama, auch Tatágata, ursprünglich aber Prinz Siddharta heißt*). Diese Religion, welche, sowohl wegen ihrer

---

5 *) Zu Gunsten Derer, die sich eine nähere Kenntniß des Buddhaismus erwerben wollen, will ich hier, aus der Litteratur desselben in Europäischen Sprachen, die Schriften aufzählen, welche ich, da ich sie besitze und mit ihnen vertraut bin, wirklich empfehlen kann: ein Paar andere z. B. von Hodgson und A. Remusat, lasse ich mit Vorbedacht weg. 1) Dsanglun, oder der Weise und der Thor, tibetanisch und deutsch, von J. J. Schmidt, Petersb. 10 1843, 2 Bde., 4., enthält, in der dem ersten, d. i. dem tibetanischen Bande vorgesetzten Vorrede von S. XXXI bis XXXVIII, einen sehr kurzen, aber vortrefflichen Abriß der ganzen Lehre, sehr geeignet zur ersten Bekanntschaft mit ihr: auch ist das ganze Buch, als Theil des Kandschur (kanonische Bücher), empfehlenswerth. — 2) Von demselben vortrefflichen Verfasser sind 15 mehrere, in den Jahren 1829—1832 und noch später, in der Petersburger Akademie gehaltene deutsche Vorträge über den Buddhaismus in den betreffenden Bänden der Denkschriften der Akademie zu finden. Da sie für die Kenntniß dieser Religion überaus werthvoll sind, wäre es höchst wünschenswerth, daß sie zusammengedruckt in Deutschland herausgegeben würden. — 20 3) Von demselben: Forschungen über die Tibeter und Mongolen, Petersb. 1824. — 4) Von demselben: über die Verwandschaft der gnostisch-theosophischen Lehren mit dem Buddhaismus. 1828. — 5) Von demselben: Geschichte der Ost-Mongolen, 1829.* — 6) Zwei Aufsätze von Schiefner, deutsch, in den Mélanges Asiat. tirés du Bulletin historico-philol. de l'acad. de St. Pé- 25 tersb. Tom. 1. 1851. — 7) Samuel Turner's Reise an den Hof des Teshoo Lama, a. d. E., 1801. — 8) Bochinger, la vie ascétique chez les Indous et les Bouddhistes, Strasb. 1831. — 9) Im 7. Bande des Journal Asiatique, 1825, eine überaus schöne Biographie Buddha's von Deshauterayes. — 10) Burnouf, Introd. à l'hist. du Buddhisme, Vol. 1, 4. 30 1844. — 11) Rgya Tsher Rolpa, trad. du Tibétain p. Foucaux. 1848, 4. Dies ist die Lalitavistara, d. h. Buddha's Leben, das Evangelium der Buddhaisten. — 12) Foe Koue Ki, relation des royaumes Bouddhiques, trad. du Chinois par Abel Rémusat. 1836. 4. — 13) Déscription du Tubet, trad. du Chinois en Russe p. Bitchourin, et du Russe en Fran- 35 çais p. Klaproth. 1831. — 14) Klaproth, fragmens Bouddhiques, aus dem nouveau Journ. Asiat. Mars 1831 besonders abgedruckt. — 15) Spiegel, de officiis sacerdotum Buddhicorum, Palice et latine. 1841. — 16) Derselbe, anecdota Palica, 1845.* — 17) Asiatic researches, Vol. 6. Buchanan, on the religion of the Burmas. und Vol. 20, Calcutta 1839, 40 part 2, enth. drei sehr wichtige Aufsätze von Csoma Körösi, welche Analysen der Bücher des Kandschur enthalten. — 18) Sangermano, the Burmese Empire; Rome, 1833. — 19) Turnour, the Mahawanzo, Ceylon

innern Vortrefflichkeit und Wahrheit, als wegen der überwiegenden Anzahl ihrer Bekenner, als die vornehmste auf Erden zu betrachten ist, herrscht im größten Theile Asiens und zählt, nach Spence Hardy, dem neuesten Forscher, 369 Millionen Bekenner, also bei Weitem mehr, als irgend eine andere.* — Diese drei Re- 5 ligionen China's, von denen die verbreiteteste, der Buddhaismus, sich, was sehr zu seinem Vortheil spricht, ohne allen Schutz des Staates, bloß durch eigene Kraft erhält, sind weit davon entfernt, sich anzufeinden, sondern bestehn ruhig neben einander; ja, haben, vielleicht durch wechselseitigen Einfluß, eine gewisse Ueber- 10 einstimmung mit einander; so daß es sogar eine sprüchwörtliche Redensart ist, daß „die drei Lehren nur Eine sind". Der Kaiser, als solcher, bekennt sich zu allen dreien: viele Kaiser jedoch, bis auf die neueste Zeit, sind dem Buddhaismus speciell zugethan gewesen; wovon auch ihre tiefe Ehrfurcht vor dem Dalai-Lama 15 und sogar vor dem Teschu-Lama zeugt, welchem sie unbedingt den Vorrang zugestehn. — Diese drei Religionen sind sämmtlich weder monotheistisch, noch polytheistisch und, wenigstens der Buddhaismus, auch nicht pantheistisch, da Buddha eine in Sünde und Leiden versunkene Welt, deren Wesen, sämmtlich dem Tode 20 verfallen, eine kurze Weile dadurch bestehn, daß Eines das Andere verzehrt, nicht für eine Theophanie angesehn hat. Ueberhaupt enthält das Wort Pantheismus eigentlich einen Widerspruch, bezeichnet einen sich selbst aufhebenden Begriff, der daher von Denen, welche Ernst verstehn, nie anders genommen worden ist, denn als 25 eine höfliche Wendung; weßhalb es auch den geistreichen und scharfsinnigen Philosophen des vorigen Jahrhunderts nie eingefallen ist, den Spinoza, deswegen, weil er die Welt Deus nennt, für keinen Atheisten zu halten: vielmehr war die Entdeckung, daß er dies nicht sei, den nichts als Worte kennenden Spaaßphilo- 30

1836. — 20) Upham, the Mahavansi, Raja Ratnacari et Rajavali. 3 Vol. 1833. — 21) ejusd. doctrine of Buddhism. 1829. fol. — 22) Spence Hardy, Eastern monachism, 1850. — 23) ejusd. Manual of Budhism, 1853. Diese zwei vortrefflichen, nach einem 20jährigen Aufenthalt in Ceylon und mündlicher Belehrung der Priester daselbst verfaßten Bücher, haben mir in das Innerste des Buddhaistischen Dogma's mehr Einsicht gegeben, als irgend andere. Sie verdienen ins Deutsche übersetzt zu werden, aber unverkürzt, weil sonst leicht das Beste ausfallen könnte.*

sophen unserer Zeit vorbehalten, die sich auch etwas darauf zu gute thun und demgemäß von Akosmismus reden: die Schäker! Ich aber möchte unmaaßgeblich rathen, den Worten ihre Bedeutung zu lassen, und wo man etwas Anderes meint, auch ein
5 anderes Wort zu gebrauchen, also die Welt Welt und die Götter Götter zu nennen.

Die Europäer, welche vom Religionszustande China's Kunde zu gewinnen sich bemühten, gingen dabei, wie es gewöhnlich ist und früher auch Griechen und Römer, in analogen Verhältnissen,
10 gethan haben, zuerst auf Berührungspunkte mit ihrem eigenen einheimischen Glauben aus. Da nun in ihrer Denkweise der Begriff der Religion mit dem des Theismus beinahe identifizirt, wenigstens so eng verwachsen war, daß er sich nicht leicht davon trennen ließ; da überdieß in Europa, ehe man genauere Kennt-
15 niß Asiens hatte, zum Zwecke des Arguments e consensu gentium, die sehr falsche Meinung verbreitet war, daß alle Völker der Erde einen alleinigen, wenigstens einen obersten Gott und Weltschöpfer verehrten*, und da sie sich in einem Lande befanden, wo sie Tempel, Priester, Klöster in Menge und religiöse Ge-
20 bräuche in häufiger Ausübung sahen, gingen sie von der festen Voraussetzung aus, auch hier Theismus, wenn gleich in sehr fremder Gestalt, finden zu müssen. Nachdem sie aber ihre Erwartung getäuscht sahen und fanden, daß man von dergleichen Dingen keinen Begriff, ja, um sie auszudrücken keine Worte hatte,
25 war es, nach dem Geiste, in welchem sie ihre Untersuchungen betrieben, natürlich, daß ihre erste Kunde von jenen Religionen mehr in dem bestand, was solche nicht enthielten, als in ihrem positiven Inhalt, in welchem sich zurechtzufinden überdies Europäischen Köpfen, aus vielen Gründen, schwer fallen muß, z. B.
30 schon weil sie im Optimismus erzogen sind, dort hingegen das Daseyn selbst als ein Uebel, und die Welt als ein Schauplatz des Jammers angesehn wird, auf welchem es besser wäre, sich nicht zu befinden; sodann, wegen des dem Buddhaismus, wie dem Hinduismus wesentlichen, entschiedenen Idealismus, einer Ansicht,
35 die in Europa bloß als ein kaum ernstlich zu denkendes Paradoxon gewisser abnormer Philosophen gekannt, in Asien aber selbst dem Volksglauben einverleibt ist, da sie in Hindostan, als Lehre von der Maja, allgemein gilt und in Tibet, dem Haupt-

ſitze der Buddhaiſtiſchen Kirche, ſogar äußerſt populär vorgetragen wird, indem man, bei einer großen Feierlichkeit, auch eine religiöſe Komödie aufführt, welche den Dalai-Lama in Kontrovers mit dem Ober-Teufel darſtellt: jener verficht den Idealismus, dieſer den Realismus, wobei er unter Anderm ſagt: „was durch die fünf Quellen aller Erkenntniß (die Sinne) wahrgenommen wird, iſt keine Täuſchung, und was ihr lehrt, iſt nicht wahr.“ Nach langer Diſputation wird endlich die Sache durch Würfeln entſchieden: der Realiſt, d. i. der Teufel, verliert und wird mit allgemeinem Hohn verjagt*). Wenn man dieſe Grundunterſchiede der ganzen Denkungsart im Auge behält, wird man es verzeihlich, ſogar natürlich finden, daß die Europäer, indem ſie den Religionen Aſiens nachforſchten, zuvörderſt bei dem negativen, der Sache eigentlich fremden Standpunkte ſtehn blieben, weshalb wir eine Menge ſich darauf beziehender, die poſitive Kenntniß aber gar nicht fördernder Aeußerungen finden, welche alle darauf hinauslaufen, daß den Buddhaiſten und den Chineſen überhaupt der Monotheismus, — freilich eine ausſchließlich jüdiſche Lehre, — fremd iſt. Z. B. in den Lettres édifiantes (édit: de 1819, Vol. 8, p. 46) heißt es: „die Buddhaiſten, deren Meinung von der Seelenwanderung allgemein angenommen worden, werden des Atheismus beſchuldigt“ und in den Asiatic Researches Vol. 6, p. 255, „die Religion der Birmanen (d. i. Buddhaismus) zeigt ſie uns als eine Nation, welche ſchon weit über die Rohheit des wilden Zuſtandes hinaus iſt und in allen Handlungen des Lebens ſehr unter dem Einfluß religiöſer Meinungen ſteht, dennoch aber keine Kenntniß hat von einem höchſten Weſen, dem Schöpfer und Erhalter der Welt. Jedoch iſt das Moralſyſtem, welches ihre Fabeln anempfehlen, vielleicht ſo gut, als irgend eines von denen, welche die unter dem Menſchengeſchlechte herrſchenden Religionslehren predigen.“ — Ebendaſelbſt S. 258. „Gotama's (d. i. Buddha's) Anhänger ſind, genau zu reden, Atheiſten.“ — Ebendaſelbſt S. 180. „Gotama's Sekte hält den Glauben an ein göttliches Weſen, welches die Welt geſchaffen, für höchſt

) Déscription du Tubet, trad. du Chinois en Russe p. Bitchourin, et du Russe en Français p. Klaproth, Paris 1831, p. 65. — Auch im Asiatic Journal, new series, Vol. 1, p. 15.

irreligiös (impious)". — Ebendas. S. 268 führt Buchanan an, daß der Zarado, oder Oberpriester der Buddhaisten in Ava, Atuli, in einem Aufsatz über seine Religion, den er einem katholischen Bischof übergab, unter die sechs verdammlichen Ketzereien auch die Lehre zählte, „daß ein Wesen dasei, welches die Welt und alle Dinge in der Welt geschaffen habe und das allein würdig sei, angebetet zu werden." Genau das Selbe berichtet *Sangermano*, in seiner description of the Burmese empire, Rome 1833, p. 81, und er beschließt die Anführung der sechs schweren Ketzereien mit den Worten: „der letzte dieser Betrüger lehrte, daß es ein höchstes Wesen gebe, den Schöpfer der Welt und aller Dinge darin, und daß dieser allein der Anbetung würdig sei" (the last of these impostors taught that there exists a Supreme Being, the Creator of the world and all things in it, and that he alone is worthy of adoration). Auch Colebrooke, in seinem, in den Transactions of the R. Asiat. Society, Vol. 1, befindlichen und auch in seinen Miscellaneous essays abgedruckten Essay on the philosophy of the Hindus, sagt S. 236: „die Sekten der Jaina und Buddha sind wirklich atheistisch, indem sie keinen Schöpfer der Welt, oder höchste, regierende Vorsehung anerkennen." — Imgleichen sagt J. J. Schmidt, in seinen „Forschungen über Mongolen und Tibeter" S. 180. „Das System des Buddhaismus kennt kein ewiges, unerschaffenes, einiges göttliches Wesen, das vor allen Zeiten war und alles Sichtbare und Unsichtbare erschaffen hat: diese Idee ist ihm ganz fremd, und man findet in den Buddhaistischen Büchern nicht die geringste Spur davon." — Nicht minder sehn wir den gelehrten Sinologen *Morrison*, in seinem Chinese Dictionary, Macao 1815 u. f. J., Vol. 1, p. 217, sich bemühen, in den Chinesischen Dogmen die Spuren eines Gottes aufzufinden und bereit, Alles, was dahin zu deuten scheint, möglichst günstig auszulegen, jedoch zuletzt eingestehn, daß dergleichen nicht deutlich darin zu finden ist. Ebendaselbst S. 268 ff. bei Erklärung der Worte *Thung* und *Tsing*, d. i. Ruhe und Bewegung, als auf welchen die chinesische Kosmogonie beruht, erneuert er diese Untersuchung und schließt mit den Worten: „es ist vielleicht unmöglich, dieses System von der Beschuldigung des Atheismus frei zu sprechen." — Auch noch neuerlich sagt *Upham* in seiner History and doctrine of Buddhism, Lond. 1829, S. 102.

„Der Buddhaismus legt uns eine Welt dar, ohne einen moralischen Regierer, Lenker, oder Schöpfer." Auch der deutsche Sinologe Neumann sagt in seiner, weiter unten näher bezeichneten Abhandlung, S. 10, 11: „in China, in dessen Sprache weder Mohammedaner, noch Christen ein Wort fanden, um den theologischen Begriff der Gottheit zu bezeichnen." — — — „Die Wörter Gott, Seele, Geist, als etwas von der Materie Unabhängiges und sie willkührlich Beherrschendes, kennt die Chinesische Sprache gar nicht." — — — „So innig ist dieser Ideengang mit der Sprache selbst verwachsen, daß es unmöglich ist, den ersten Vers der Genesis, ohne weitläuftige Umschreibung, ins Chinesische so zu übersetzen, daß es wirklich Chinesisch ist." — Eben darum hat Sir George Staunton 1848 ein Buch herausgegeben, betitelt: „Untersuchung über die passende Art, beim Uebersetzen der heiligen Schrift ins Chinesische, das Wort Gott auszudrücken" (an inquiry into the proper mode of rendering the word God in translating the Sacred Scriptures into the Chinese language).*

Durch diese Auseinandersetzung und Anführungen habe ich nur die höchst merkwürdige Stelle, welche mitzutheilen der Zweck gegenwärtiger Rubrik ist, einleiten und verständlicher machen wollen, indem ich dem Leser den Standpunkt, von welchem aus jene Nachforschungen geschahen, vergegenwärtigte und dadurch das Verhältniß derselben zu ihrem Gegenstand aufklärte. Als nämlich die Europäer in China auf dem oben bezeichneten Wege und in dem angegebenen Sinne forschten und ihre Fragen immer auf das oberste Princip aller Dinge, die weltregierende Macht u. s. f. gerichtet waren, hatte man sie öfter hingewiesen auf dasjenige, welches mit dem Worte Tien (Engl. T'hëen) bezeichnet wird. Dieses Wortes nächste Bedeutung ist nun „Himmel", wie auch Morrison in seinem Diktionär angiebt. Allein es ist bekannt genug, daß es auch in tropischer Bedeutung gebraucht wird und dann einen metaphysischen Sinn erhält. Schon in den Lettres édifiantes (édit. de 1819, Vol. 11, p. 461) finden wir hierüber die Erklärung: „Hing—tien ist der materielle und sichtbare Himmel; Chin—tien der geistige und unsichtbare". Auch Sonnerat in seiner Reise nach Ostindien und China, Buch 4, Kap. 1, sagt: „als sich die Jesuiten mit den übrigen Missionarien stritten,

ob das Wort Tien Himmel oder Gott bedeute, sahen die Chinesen diese Fremden als ein unruhiges Volk an und jagten sie nach Makao." Jedenfalls konnten Europäer zuerst bei diesem Worte hoffen, auf der Spur der so beharrlich gesuchten Analogie Chinesischer Metaphysik mit ihrem eigenen Glauben zu seyn, und Nachforschungen dieser Art sind es ohne Zweifel, die zu dem Resultat geführt haben, welches wir mitgetheilt finden in einem Aufsatz, überschrieben „Chinesische Schöpfungstheorie" und befindlich im Asiatic Journal, Vol. 22. Anno 1826. Ueber den darin erwähnten Tschu-fu-tze, auch Tschu-hi genannt, bemerke ich, daß er im 12. Jahrhundert unsrer Zeitrechnung gelebt hat und der berühmteste aller Chinesischen Gelehrten ist; weil er die gesammte Weisheit der Früheren zusammengebracht und systematisirt hat. Sein Werk ist die Grundlage des jetzigen Chinesischen Unterrichts und seine Auktorität vom größten Gewicht. Am angeführten Orte also heißt es, S. 41 u. 42: „Es möchte scheinen, daß das Wort Tien „„das Höchste unter den Großen"" oder „„über Alles was Groß auf Erden ist"" bezeichnet: jedoch ist im Sprachgebrauch die Unbestimmtheit seiner Bedeutung ohne allen Vergleich größer, als die des Ausdrucks Himmel in den Europäischen Sprachen." — — —

„Tschu-fu-tze sagt: „„daß der Himmel einen Menschen, (d. i. ein weises Wesen) habe, welcher daselbst über Verbrechen richte und entscheide, ist etwas, das schlechterdings nicht gesagt werden sollte; aber auch andrerseits darf nicht behauptet werden, daß es gar nichts gebe, eine höchste Kontrole über diese Dinge auszuüben.""

„Derselbe Schriftsteller wurde befragt über das Herz des Himmels, ob es erkennend sei, oder nicht, und gab zur Antwort: „„man darf nicht sagen, daß der Geist der Natur unintelligent wäre; aber er hat keine Aehnlichkeit mit dem Denken des Menschen."" — — — —

„Nach einer ihrer Autoritäten wird Tien Regierer oder Herrscher (Tschu) genannt, wegen des Begriffes der höchsten Macht, und eine andere drückt sich so darüber aus: „„wenn der Himmel (Tien) keinen absichtsvollen Geist hätte; so würde es sich zutragen, daß von der Kuh ein Pferd geboren würde und der Pfirsichbaum eine Birnblüthe trüge."" — Andrerseits wird

gesagt, daß der Geist des Himmels abzuleiten sei aus dem, was der Wille des Menschengeschlechts ist!" (Durch das Ausrufungszeichen hat der Englische Uebersetzer seine Verwunderung ausdrücken wollen.) Ich gebe den Text:

The word Teen would seem to denote „the highest of the great" or „above all what is great on earth": but in practise its vagueness of signification is beyond all comparison greater, than that of the term Heaven in European languages. — — — Choo-foo-tze tells us that „to affirm, that heaven has a man (i. e. a sapient being) there to judge and determine crimes, should not by any means be said; nor, on the other hand, must it be affirmed, that there is nothing at all to exercise a supreme control over these things."

The same author being ask'd about the heart of heaven, whether it was intelligent or not, answer'd: it must not be said that the mind of nature is unintelligent, but it does not resemble the cogitations of man. — — — — —

According to one of their authorities, Teen is call'd ruler or sovereign (choo), from the idea of the supreme control, and another expresses himself thus: „had heaven (Teen) no designing mind, then it must happen, that the cow might bring forth a horse, and on the peach-tree be produced the blossom of the pear". On the other hand it is said, that the mind of Heaven is deducible from what is the Will of mankind!

Die Uebereinstimmung dieses letzten Aufschlusses mit meiner Lehre ist so auffallend und überraschend, daß, wäre die Stelle nicht volle acht Jahr nach Erscheinung meines Werks gedruckt worden, man wohl nicht verfehlen würde zu behaupten, ich hätte meinen Grundgedanken daher genommen. Denn bekanntlich sind gegen neue Gedanken der Hauptschutzwehren drei: Nicht-Notiznehmen, Nicht-gelten-lassen, und zuletzt Behaupten, es sei schon längst dagewesen. Allein die Unabhängigkeit meines Grundgedankens von dieser Chinesischen Auktorität steht, aus den angegebenen Gründen, fest: denn daß ich der Chinesischen Sprache nicht kundig, folglich nicht im Stande bin, aus Chinesischen, Andern unbekannten Originalwerken Gedanken zu eigenem Gebrauch zu schöpfen, wird man mir hoffentlich glauben. Bei weiterer Nachforschung habe ich herausgebracht, daß die angeführte Stelle,

sehr wahrscheinlich und fast gewiß, aus Morrison's Chinesischem Wörterbuch entnommen ist, woselbst sie unter dem Zeichen Tien zu finden seyn wird: mir fehlt nur die Gelegenheit es zu verifiziren.* — Illgen's Zeitschrift für historische Theologie, Bd. 7,
5 1837, enthält einen Aufsatz von Neumann: „die Natur- und Religions-Philosophie der Chinesen, nach dem Werke des Tschu-hi", in welchem, von S. 60 bis 63, Stellen vorkommen, die mit denen aus dem Asiatic Journal hier angeführten offenbar eine gemeinschaftliche Quelle haben. Allein sie sind mit der in
10 Deutschland so häufigen Unentschiedenheit des Ausdrucks abgefaßt, welche das deutliche Verständniß ausschließt. Zudem merkt man, daß dieser Uebersetzer des Tschuhi seinen Text nicht vollkommen verstanden hat; woraus ihm jedoch kein Vorwurf erwächst, in Betracht der sehr großen Schwierigkeit dieser Sprache
15 für Europäer und der Unzulänglichkeit der Hülfsmittel. Inzwischen erhalten wir daraus nicht die gewünschte Aufklärung. Wir müssen daher uns mit der Hoffnung trösten, daß, bei dem freier gewordenen Verkehr mit China, irgend ein Engländer uns ein Mal über das obige, in so beklagenswerther Kürze mitgetheilte
20 Dogma näheren und gründlichen Aufschluß ertheilen wird.

Hinweisung auf die Ethik.

Die Bestätigungen der übrigen Theile meiner Lehre bleiben, aus im Eingang angeführten Gründen, von meiner heutigen Aufgabe ausgeschlossen. Jedoch sei mir am Schluß eine ganz allgemeine Hinweisung auf die *Ethik* vergönnt.

Von jeher haben alle Völker erkannt, daß die Welt, außer ihrer physischen Bedeutung, auch noch eine moralische hat. Doch ist es überall nur zu einem undeutlichen Bewußtseyn der Sache gekommen, welches, seinen Ausdruck suchend, sich in mancherlei Bilder und Mythen kleidete. Dies sind die Religionen. Die Philosophen ihrerseits sind allezeit bemüht gewesen, ein klares Verständniß der Sache zu erlangen, und ihre sämmtlichen Systeme, mit Ausnahme der streng materialistischen, stimmen, bei aller ihrer sonstigen Verschiedenheit, darin überein, daß das Wichtigste, ja allein Wesentliche des ganzen Daseyns, Das, worauf Alles ankommt, die eigentliche Bedeutung, der Wendepunkt, die Pointe (sit venia verbo) desselben, in der Moralität des menschlichen Handelns liege. Aber über den Sinn hievon, über die Art und Weise, über die Möglichkeit der Sache, sind sie sämmtlich wieder höchst uneinig und haben einen Abgrund von Dunkelheit vor sich. Da ergiebt sich, daß Moral-Predigen leicht, Moral-Begründen schwer ist. Eben weil jener Punkt durch das Gewissen festgestellt ist, wird er zum Probierstein der Systeme; indem von der Metaphysik mit Recht verlangt wird, daß sie die Stütze der Ethik sei:

und nun entsteht das schwere Problem, aller Erfahrung zuwider, die physische Ordnung der Dinge als von einer moralischen abhängig nachzuweisen, einen Zusammenhang aufzufinden zwischen der Kraft, die, nach ewigen Naturgesetzen wirksam, der Welt Bestand ertheilt, und der Moralität in der menschlichen Brust. Hier sind daher auch die Besten gescheitert: Spinoza klebt bisweilen vermittelst Sophismen eine Tugendlehre an seinen fatalistischen Pantheismus, noch öfter aber läßt er die Moral gar arg im Stich. Kant läßt, nachdem die theoretische Vernunft am Ende ist, seinen, aus bloßen Begriffen herausgeklaubten*) kategorischen Imperativ als Deus ex machina auftreten mit einem absoluten Soll, dessen Fehler recht deutlich wurde, als Fichte, der immer Ueberbieten für Uebertreffen hielt, dasselbe, mit Christian-Wolfischer Breite und Langweiligkeit, zu einem kompleten System des moralischen Fatalismus ausspann, in seinem „System der Sittenlehre", und dann es kürzer darlegte in seinem letzten Pamphlet „die Wissenschaftslehre im allgemeinen Umrisse.", 1810.

Von diesem Gesichtspunkte aus hat nun doch wohl unleugbar ein System, welches die Realität alles Daseyns und die Wurzel der gesammten Natur in den Willen legt und in diesem das Herz der Welt nachweist, wenigstens ein starkes Präjudiz für sich. Denn es erreicht auf geradem und einfachem Wege, ja, hält schon, ehe es an die Ethik geht, Dasjenige in der Hand, was die andern erst auf weitaussehenden und stets mißlichen Ummwegen zu erreichen suchen. Auch ist es wahrlich nimmermehr zu erreichen, als mittelst der Einsicht, daß die in der Natur treibende und wirkende Kraft, welche unserm Intellekt diese anschauliche Welt darstellt, identisch ist mit dem Willen in uns. Nur die Metaphysik ist wirklich und unmittelbar die Stütze der Ethik, welche schon selbst ursprünglich ethisch ist, aus dem Stoffe der Ethik, dem Willen, konstruirt ist; weshalb ich mit viel besserem Recht, meine Metaphysik hätte „Ethik" betiteln können, als Spinoza, bei dem dies fast wie Ironie aussieht und sich behaupten ließe, daß sie den Namen wie lucus a non lucendo führt, da er nur durch Sophismen die Moral einem System anheften konnte, aus welchem sie konsequent nimmermehr hervorgehn würde: auch

*) Siehe meine Preisschrift „über die Grundlage der Moral" § 6.

verleugnet er sie meistens geradezu, mit empörender Dreistigkeit (z. B. Eth. IV, prop. 37, Schol. 2). Ueberhaupt darf ich kühn behaupten, daß nie ein philosophisches System so ganz aus Einem Stück geschnitten war, wie meines, ohne Fugen und Flickwerk. Es ist, wie ich in der Vorrede zu demselben gesagt habe, die Entfaltung eines einzigen Gedankens; wodurch das alte ἁπλους ὁ μυθος της αληθειας εφυ sich abermals bestätigt. — Sodann ist hier noch in Erwägung zu ziehn, daß Freiheit und Verantwortlichkeit, diese Grundpfeiler aller Ethik, ohne die Voraussetzung der Aseität des Willens sich wohl mit Worten behaupten, aber schlechterdings nicht denken lassen. Wer dieses bestreiten will, hat zuvor das Axiom, welches schon die Scholastiker aufstellten, operari sequitur esse (d. h. aus der Beschaffenheit jedes Wesens folgt sein Wirken), umzustoßen, oder die Folgerung aus demselben, unde esse inde operari, als falsch nachzuweisen. Verantwortlichkeit hat Freiheit, diese aber Ursprünglichkeit zur Bedingung. Denn ich w i l l je nachdem ich b i n: daher muß ich s e y n je nachdem ich w i l l. Also ist Aseität des Willens die erste Bedingung einer ernstlich gedachten Ethik, und mit Recht sagt Spinoza: ea res libera dicetur, quae ex sola suae naturae necessitate existit, et a se sola ad agendum determinatur (Eth. I, def. 7). Abhängigkeit dem Seyn und Wesen nach, verbunden mit Freiheit dem Thun nach, ist ein Widerspruch. Wenn Prometheus seine Machwerke wegen ihres Thuns zur Rede stellen wollte; so würden diese mit vollem Rechte antworten: „wir konnten nur handeln, je nachdem wir waren: denn aus der Beschaffenheit fließt das Wirken. War unser Handeln schlecht, so lag das an unserer Beschaffenheit: sie ist Dein Werk: strafe Dich selbst"*). Nicht anders steht es mit der Unzerstörbarkeit unsers wahren Wesens durch den Tod; welche ohne Aseität desselben nicht ernstlich gedacht werden kann, wie auch schwerlich ohne fundamentale Sonderung des Willens vom Intellekt. Der letztere Punkt gehört meiner Philosophie an; den ersteren aber hat schon Aristoteles (de coelo I, 12) gründlich dargethan, indem er ausführlich zeigt, daß nur das Unentstandene unvergänglich seyn kann, und daß beide Begriffe einander bedingen: ταυτα αλληλοις

*) Vergl. Parerga I, p. 115 sqq.

ακολουθει, και το τε αγενητον αφθαρτον, και το αφθαρτον αγενητον. — — — το γαρ γενητον και το φθαρτον ακολουθουσιν αλληλοις. — — ει γενητον τι, φθαρτον αναγκη (haec mutuo se sequuntur, atque ingenerabile est incorruptibile, et in-
5 corruptibile ingenerabile. — — generabile enim et corruptibile mutuo se sequuntur. — si generabile est, et corruptibile esse necesse est). So haben es auch, unter den alten Philosophen, alle die, welche eine Unsterblichkeit der Seele lehrten, verstanden, und keinem ist es in den Sinn gekommen, einem irgendwie **ent-**
10 **standenen** Wesen endlose Dauer beilegen zu wollen. Von der Verlegenheit, zu der die entgegengesetzte Annahme führt, zeugt in der Kirche die Kontroverse der Präexistentianer, Kreatianer und Traducianer.

Ferner ist ein der Ethik verwandter Punkt der Optimismus
15 aller philosophischen Systeme, der, als obligat, in keinem fehlen darf: denn die Welt will hören, daß sie löblich und vortrefflich sei, und die Philosophen wollen der Welt gefallen. Mit mir steht es anders: ich habe gesehn was der Welt gefällt und werde daher, ihr zu gefallen, keinen Schritt vom Pfade der Wahrheit
20 abgehn. Also weicht auch in diesem Punkt mein System von den übrigen ab und steht allein. Aber nachdem jene sämmtlich ihre Demonstrationen vollendet und dazu ihr Lied von der besten Welt gesungen haben; da kommt zuletzt, hinten im System, als ein später Rächer des Unbilds, wie ein Geist aus den Gräbern,
25 wie der steinerne Gast zum Don Juan, die Frage nach dem Ursprung des Uebels, des ungeheueren, namenlosen Uebels, des entsetzlichen, herzzerreißenden Jammers in der Welt: — und sie verstummen, oder haben nichts als Worte, leere, tönende Worte, um eine so schwere Rechnung abzuzahlen. Hingegen wenn schon
30 in der Grundanlage eines Systems das Daseyn des Uebels mit dem der Welt verwebt ist, da hat es jenes Gespenst nicht zu fürchten; wie ein inokulirtes Kind nicht die Pocken. Dies aber ist der Fall, wenn die Freiheit, statt in das operari, in das esse gelegt wird und nun aus ihr das Böse, das Uebel und die Welt hervor-
35 geht. — Uebrigens aber ist es billig, mir, als einem Mann des Ernstes, zu gestatten, daß ich nur von Dingen rede, die ich wirklich kenne, und nur Worte gebrauche, mit denen ich einen ganz bestimmten Sinn verknüpfe; da nur ein solcher sich Andern mit

Sicherheit mittheilen läßt, und Vauvenargues ganz Recht hat, zu sagen la clarté est la bonne foi des philosophes. Wenn ich also sage „Wille, Wille zum Leben"; so ist das kein ens rationis, keine von mir selbst gemachte Hypostase, auch kein Wort von ungewisser, schwankender Bedeutung: sondern wer mich frägt, 5 was es sei, den weise ich an sein eigenes Inneres, wo er es vollständig, ja, in kolossaler Größe vorfindet, als ein wahres ens realissimum. Ich habe demnach nicht die Welt aus dem Unbekannten erklärt; vielmehr aus dem Bekanntesten, das es giebt, und welches uns auf eine ganz andere Art bekannt ist, als alles 10 Uebrige. Was endlich das Paradoxe betrifft, welches den asketischen Resultaten meiner Ethik vorgeworfen worden ist, an denen sogar der mich sonst so günstig beurtheilende Jean Paul Anstoß nahm, durch welche auch Herr Rätze (der nicht wußte, daß gegen mich nur die Sekretirungsmethode die anwendbare sei), 15 veranlaßt wurde, im Jahr 1820 ein wohlgemeintes Buch gegen mich zu schreiben, und die seitdem das stehende Thema des Tadels meiner Philosophie geworden sind; so bitte ich zu erwägen, daß Dergleichen nur in diesem nordwestlichen Winkel des alten Kontinents, ja, selbst hier nur in protestantischen Landen parador 20 heißen kann; hingegen im ganzen weiten Asien, überall wo noch nicht der abscheuliche Islam mit Feuer und Schwerdt die alten tiefsinnigen Religionen der Menschheit verdrängt hat, eher den Vorwurf der Trivialität zu fürchten haben würde*). Ich getröste mich demnach, daß meine Ethik, in Beziehung auf den Upanischad 25 der heiligen Veden, wie auch auf die Weltreligion Buddha's, völlig orthodox ist, ja, selbst mit dem alten, ächten Christenthum nicht im Widerspruch steht. Gegen alle sonstigen Verketzerungen aber bin ich gepanzert und habe dreifaches Erz um die Brust.

*) Wer hierüber in der Kürze und doch vollständig belehrt seyn will, lese die vortreffliche Schrift des verstorbenen Pfarrers Bochinger: la vie contemplative, ascétique et monastique, chèz les Indous et chèz les peuples Bouddhistes. Strasb. 1831.

Schluß.

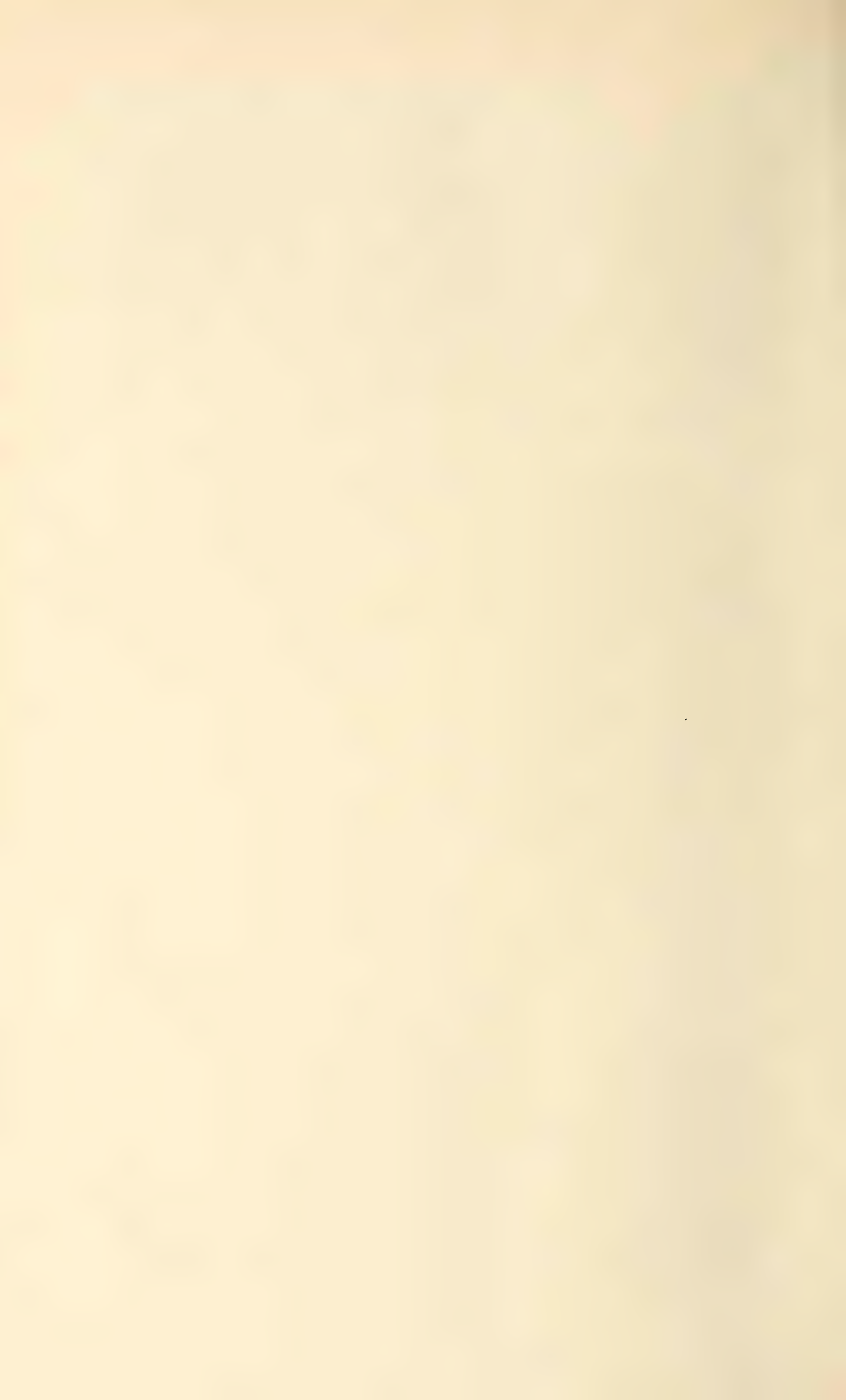
Den in dieser Abhandlung aufgezählten, gewiß auffallenden Bestätigungen, welche die empirischen Wissenschaften meiner Lehre, seit ihrem Auftreten, aber unabhängig von ihr, geliefert haben, reihen sich ohne Zweifel noch viele an, die nicht zu meiner Kunde gekommen sind: denn wie gering ist der Theil der in allen Sprachen so thätig betriebenen naturwissenschaftlichen Litteratur, welchen kennen zu lernen Zeit, Gelegenheit und Geduld des Einzelnen hinreicht. Aber auch schon das hier Mitgetheilte giebt mir die Zuversicht, daß die Zeit meiner Philosophie entgegenreift, und mit herzstärkender Freude sehe ich, wie im Laufe der Jahre allmälig die empirischen Wissenschaften auftreten als unverdächtige Zeugen für eine Lehre, über welche die „Philosophen von Profession" (diese charakteristische Benennung, sogar auch die des „philosophischen Gewerbes", geben einige naiv sich selbst) siebenzehn Jahre hindurch ein staatskluges, unverbrüchliches Schweigen beobachtet und von ihr zu reden dem in ihre Politik uneingeweihten Jean Paul*) überlassen haben. Denn sie zu loben mag ihnen verfänglich, sie aber zu tadeln, bei genauer Erwägung, nicht so recht sicher geschienen haben, und das Publikum, welches nicht „von der Profession und dem Gewerbe" ist, damit bekannt

*) Nachschule zur ästhetischen Vorschule. — Das Vorhergehende bezieht sich auf 1835, die Zeit der ersten Auflage dieser Abhandlung.

zu machen, daß man sehr ernstlich philosophiren könne, ohne weder unverständlich, noch langweilig zu seyn, mochte auch eben nicht von Nöthen scheinen: wozu also hätten sie sich mit ihr kompromittiren sollen, da ja durch Schweigen sich Niemand verräth, die beliebte Sekretirungsmethode, als bewährtes Mittel 5 gegen Verdienste, zur Hand und so viel bald ausgemacht war, daß, bei dermaligen Zeitumständen, jene Philosophie sich nicht wohl qualifizire vom Katheder docirt zu werden, welches denn doch, nach ihrer Herzensmeinung, der wahre und letzte Zweck aller Philosophie ist, — so sehr und so gewiß, daß wenn vom 10 hohen Olymp herab die splitternackte Wahrheit käme, jedoch was sie brächte, den durch dermalige Zeitumstände hervorgerufenen Anforderungen und den Zwecken hoher Vorgesetzter nicht entsprechend befunden würde, die Herren „von der Profession und dem Gewerbe" mit dieser indecenten Nymphe wahrlich auch keine Zeit 15 verlieren, sondern sie eiligst nach ihrem Olymp zurückkomplimentiren, dann drei Finger auf den Mund legen und ungestört bei ihren Kompendien bleiben würden. Denn freilich, wer mit dieser nackten Schönheit, dieser lockenden Sirene, dieser Braut ohne Aussteuer buhlt, der muß dem Glück entsagen, ein Staats- und 20 Katheder-Philosoph zu seyn. Er wird, wenn er es hoch bringt, ein Dachkammerphilosoph. Allein dagegen wird er, statt eines Publikums von erwerblustigen Brodstudenten, eines haben, das aus den seltenen, auserlesenen, denkenden Wesen besteht, die spärlich ausgestreut unter der zahllosen Menge, einzeln im Laufe 25 der Zeit, fast wie ein Naturspiel erscheinen. Und aus der Ferne winkt eine dankbare Nachwelt. Aber Die müssen gar keine Ahndung davon haben, wie schön, wie liebenswerth die Wahrheit sei, welche Freude im Verfolgen ihrer Spur, welche Wonne in ihrem Genusse liegt, die sich einbilden können, daß wer ihr Antlitz ge- 30 schaut hat, sie verlassen, sie verleugnen, sie verunstalten könnte, um jener ihren prostituirten Beifall, oder ihre Aemter, oder ihr Geld, oder gar ihre Hofrathstitel. Eher würde man Brillen schleifen, wie Spinoza, oder Wasser schöpfen, wie Kleanthes. Sie mögen daher auch ferner es halten wie sie wollen: die 35 Wahrheit wird dem „Gewerbe" zu gefallen keine andere werden. Wirklich ist die ernstlich gemeinte Philosophie den Universitäten, als wo die Wissenschaften unter Vormundschaft des Staates

stehn, entwachsen. Vielleicht aber kann es mit ihr dahin kommen, daß sie den geheimen Wissenschaften beigezählt wird; während ihre Afterart, jene ancilla theologiae der Universitäten, jene schlechte Doublette der Scholastik, deren oberstes Kriterium philosophischer Wahrheit der Landeskatechismus ist, desto lauter die Hörsäle wiederhallen läßt. — You, that way; we, this way.*) — Shakesp. L. L. L. the end.

*) Ihr dahin; wir dorthin.



Die beiden Grundprobleme der Ethik,

behandelt

in zwei akademischen Preisschriften

von

Dr. Arthur Schopenhauer,

Mitgliede der Königl. Norwegischen Societät der Wissenschaften.

Zweite verbesserte und vermehrte Auflage.

I. **Ueber die Freiheit des menschlichen Willens,** gekrönt von der Königl. Norwegischen Societät der Wissenschaften, zu Drontheim, am 26. Januar 1839.

II. **Ueber das Fundament der Moral,** nicht gekrönt von der K. Dänischen Societät der Wissenschaften, zu Kopenhagen, den 30. Januar 1840.

Μεγάλη ἡ ἀλήθεια καὶ ὑπερισχύει.



Leipzig:

F. A. Brockhaus.

1860.



Inhalt.

III. Begründung der Ethik.

IV. Zur metaphysischen Auslegung des ethischen Urphänomens.

Vorrede zur ersten Auflage.

Unabhängig von einander, auf äußern Anlaß, entstanden, ergänzen diese beiden Abhandlungen sich dennoch gegenseitig zu einem System der Grundwahrheiten der Ethik, in welchem man hoffentlich einen Fortschritt dieser Wissenschaft, die seit einem
5 halben Jahrhundert Rasttag gehalten hat, nicht verkennen wird. Jedoch durfte keine von beiden sich auf die andere und eben so wenig auf meine früheren Schriften berufen; weil jede für eine andere Akademie geschrieben und strenges Inkognito hiebei die bekannte Bedingung ist. Daher auch war nicht zu vermeiden,
10 daß einige Punkte in beiden berührt wurden; indem nichts vorausgesetzt werden konnte und überall ab ovo anzufangen war. Es sind eigentlich specielle Ausführungen zweier Lehren, die sich, den Grundzügen nach, im vierten Buche der „Welt als Wille und Vorstellung“ finden, dort aber aus meiner Metaphysik, also
15 synthetisch und a priori abgeleitet wurden, hier hingegen, wo, der Sache nach, keine Voraussetzungen gestattet waren, analytisch und a posteriori begründet auftreten: daher was dort das Erste war, hier das Letzte ist. Aber gerade durch dieses Ausgehen von dem Allen gemeinsamen Standpunkt, wie auch
20 durch die specielle Ausführung, haben beide Lehren an Faßlich-

keit, Ueberzeugungskraft und Entfaltung ihrer Bedeutsamkeit hier sehr gewonnen. Demnach sind diese beiden Abhandlungen als Ergänzung des vierten Buches meines Hauptwerks anzusehen, gerade so, wie meine Schrift „Ueber den Willen in der Natur" eine sehr wesentliche und wichtige Ergänzung des zweiten Buches ist. Uebrigens, so heterogen auch der Gegenstand der zuletztgenannten Schrift dem der gegenwärtigen zu seyn scheint; so ist dennoch zwischen ihnen wirklicher Zusammenhang, ja, jene Schrift ist gewissermaaßen der Schlüssel zur gegenwärtigen, und die Einsicht in diesen Zusammenhang vollendet allererst das vollkommene Verständniß beider. Wenn ein Mal die Zeit gekommen seyn wird, wo man mich liest, wird man finden, daß meine Philosophie ist wie Theben mit hundert Thoren: von allen Seiten kann man hinein und durch jedes auf geradem Wege bis zum Mittelpunkt gelangen.

Noch habe ich zu bemerken, daß die erste dieser beiden Abhandlungen bereits im neuesten Bande der zu Drontheim erscheinenden Denkschriften der Königlich Norwegischen Societät der Wissenschaften ihre Stelle gefunden hat. Diese Akademie hat, in Betracht der weiten Entfernung Drontheims von Deutschland, mir die von ihr erbetene Erlaubniß, einen Abdruck dieser Preisschrift für Deutschland veranstalten zu dürfen, mit der größten Bereitwilligkeit und Liberalität gewährt: wofür ich derselben meinen aufrichtigen Dank hiemit öffentlich abstatte.

Die zweite Abhandlung ist von der Königlich Dänischen Societät der Wissenschaften nicht gekrönt worden, obschon keine andere da war, mit ihr zu kompetiren. Da diese Societät ihr Urtheil über meine Arbeit veröffentlicht hat, bin ich berechtigt dasselbe zu beleuchten und darauf zu repliciren. Der Leser findet dasselbe hinter der betreffenden Abhandlung und wird daraus ersehen, daß die Königliche Societät an meiner Arbeit durchaus nichts zu loben, sondern nur zu tadeln gefunden hat und daß

dieser Tadel in drei verschiedenen Ausstellungen besteht, die ich jetzt einzeln durchgehen werde.

Der erste und hauptsächliche Tadel, dem die beiden andern nur accessorisch beigegeben sind, ist dieser, daß ich die Frage 5 mißverstanden hätte, indem ich irriger Weise vermeint hätte, es würde verlangt, daß man das Princip der Ethik aufstelle: hingegen wäre die Frage eigentlich und hauptsächlich gewesen nach dem Nexus der Metaphysik mit der Ethik. Diesen Nexus darzulegen hätte ich ganz unterlassen (omisso enim eo, quod 10 potissimum postulabatur), sagt das Urtheil im Anfang; jedoch drei Zeilen weiter hat es dies wieder vergessen und sagt das Gegentheil, nämlich: ich hätte denselben dargelegt (principii ethicae et metaphysicae suae nexum exponit), jedoch hätte ich dieses als einen Anhang und als etwas, darin ich 15 mehr als verlangt worden leistete, geliefert.

Von diesem Widerspruch des Urtheils mit sich selbst will ich ganz absehen: ich halte ihn für ein Kind der Verlegenheit, in welcher es abgefaßt worden. Hingegen bitte ich den gerechten und gelehrten Leser, die von der Dänischen Akademie gestellte 20 Preisfrage, mit der ihr vorgesetzten Einleitung, wie beide, nebst meiner Verdeutschung derselben, der Abhandlung vorgedruckt stehen, jetzt aufmerksam zu durchlesen und sodann zu entscheiden, wonach diese Frage eigentlich frägt, ob nach dem letzten Grunde, dem Princip, dem Fundament, der wahren 25 und eigentlichen Quelle der Ethik, — oder aber nach dem Nexus zwischen Ethik und Metaphysik. — Um dem Leser die Sache zu erleichtern, will ich jetzt Einleitung und Frage analysirend durchgehen und den Sinn derselben auf das Deutlichste hervorheben. Die Einleitung zur Frage sagt uns: „es 30 gebe eine nothwendige Idee der Moralität, oder einen Urbegriff vom moralischen Gesetze, der zwiefach hervortrete, nämlich einerseits in der Moral als Wissenschaft, und andererseits im

wirklichen Leben: in diesem letztern zeige derselbe sich wiederum zwiefach, nämlich theils im Urtheil über unsere eigenen, theils in dem über die Handlungen Anderer. An diesen ursprünglichen Begriff der Moralität knüpften sich denn wieder andere, welche auf ihm beruheten. Auf diese Einleitung gründet nun die Societät ihre Frage, nämlich: wo denn *die Quelle und Grundlage der Moral* zu suchen sei? ob vielleicht in einer ursprünglichen Idee der Moralität, die etwan thatsächlich und unmittelbar im Bewußtseyn, oder Gewissen, läge? diese müßte alsdann analysirt werden, wie auch die hieraus hervorgehenden Begriffe; oder aber ob die Moral einen andern Erkenntnißgrund habe?" — Latein lautet die Frage, wenn vom Unwesentlichen entkleidet und in eine ganz deutliche Stellung gebracht, also: Ubinam sunt quaerenda *fons et fundamentum philosophiae moralis?* Suntne quaerenda in explicatione ideae moralitatis, quae conscientia immediate contineatur? an in alio cognoscendi principio? Dieser letzte Fragesatz zeigt aufs Deutlichste an, daß überhaupt nach dem *Erkenntnißgrunde der Moral* gefragt wird. Zum Ueberfluß will ich jetzt noch eine paraphrastische Exegese der Frage hinzufügen. Die Einleitung geht aus von zwei ganz *empirischen* Bemerkungen: „es gebe, sagt sie, faktisch eine *Moralwissenschaft*; und ebenfalls sei es Thatsache, daß im *wirklichen Leben* moralische Begriffe sich bemerkbar machten; nämlich theils indem wir selbst, in unserm Gewissen, über unsere Handlungen moralisch richteten, theils indem wir die Handlungen Anderer in moralischer Hinsicht beurtheilten. Imgleichen wären mancherlei moralische Begriffe, z. B. Pflicht, Zurechnung u. dgl. in allgemeiner Geltung. In diesem Allen nun trete doch eine ursprüngliche Idee der Moralität, ein Grundgedanke von einem moralischen Gesetze hervor, dessen Nothwendigkeit jedoch eine eigenthümliche und nicht eine bloß *logische* sei: d. h. welche nicht nach dem

bloßen Satze vom Widerspruch aus den zu beurtheilenden Handlungen, oder den diesen zum Grunde liegenden Maximen, bewiesen werden könne. Von diesem moralischen Urbegriff giengen nachher die übrigen moralischen Hauptbegriffe aus, und wären von ihm abhängig, daher auch unzertrennlich. — Worauf nun aber dieses Alles beruhe? — das wäre doch ein wichtiger Gegenstand der Forschung. — Daher also stelle die Societät folgende Aufgabe: die Quelle, d. h. der Ursprung der Moral, die Grundlage derselben, soll gesucht werden (quaerenda sunt). Wo soll sie gesucht werden? d. h. wo ist sie zu finden? Etwan in einer uns angeborenen, in unserm Bewußtseyn, oder Gewissen, liegenden Idee der Moralität? Diese, nebst den von ihr abhängigen Begriffen brauchte dann bloß analysirt (explicandis) zu werden. Oder aber ist sie wo anders zu suchen? d. h. hat die Moral vielleicht einen ganz andern Erkenntnißgrund unserer Pflichten an ihrer Quelle, als den so eben vorschlags- und beispielsweise angeführten?" — Dieses ist der, ausführlicher und deutlicher, aber treu und genau wiedergegebene Inhalt der Einleitung und Frage.

Wem kann nun hiebei auch nur der leiseste Zweifel bleiben daran, daß die Königliche Societät nach der Quelle, dem Ursprung, der Grundlage, dem letzten Erkenntnißgrunde der Moral frägt? — Nun kann aber die Quelle und Grundlage der Moral schlechterdings keine andere seyn, als die der Moralität selbst: denn was theoretisch und ideal Moral ist, das ist praktisch und real Moralität. Die Quelle dieser aber muß nothwendig der letzte Grund zu allem moralischen Wohlverhalten seyn: eben diesen Grund muß daher auch ihrerseits die Moral aufstellen, um sich, bei Allem was sie dem Menschen vorschreibt, darauf zu stützen und zu berufen; wenn sie nicht etwan ihre Vorschriften entweder ganz aus der Luft greifen, oder aber sie falsch begründen will. Sie hat also die-

sen letzten Grund aller Moralität nachzuweisen: denn als wissenschaftliches Gebäude hat sie ihn zum Grundstein, wie die Moralität als Praxis ihn zum Ursprung hat. Er ist also unleugbar das fundamentum philosophiae moralis, danach die Aufgabe frägt: folglich ist es klar wie der Tag, daß die Aufgabe wirklich verlangt, *daß ein Princip der Ethik* gesucht und aufgestellt werde, „ut principium aliquod Ethicae conderetur“, nicht in dem Sinn einer bloßen obersten Vorschrift oder Grundregel, sondern eines *Realgrundes aller Moralität*, und *deshalb Erkenntnißgrundes der Moral*. — Dieses *leugnet* nun aber das Urtheil, indem es sagt, daß weil ich es vermeint hätte, meine Abhandlung nicht gekrönt werden könne. Allein das wird und muß Jeder vermeinen, der die Aufgabe liest: denn es steht eben, schwarz auf weiß, mit klaren, unzweideutigen Worten da, und ist nicht wegzuleugnen, so lange die Worte der Lateinischen Sprache ihren Sinn behalten.

Ich bin hierin weitläuftig gewesen: aber die Sache ist wichtig und merkwürdig. Denn hieraus ist klar und gewiß, daß *was diese Akademie gefragt zu haben leugnet, sie offenbar und unwidersprechlich gefragt hat*. — Dagegen behauptet sie, etwas Anderes gefragt zu haben. Nämlich der *Nexus zwischen Metaphysik und Moral* sei der Hauptgegenstand der Preisfrage (diese allein kann unter ipsum thema verstanden werden) gewesen. Jetzt beliebe der Leser nachzusehen, ob davon *ein Wort* in der Preisfrage, oder in der Einleitung, zu finden sei: keine Sylbe und auch keine Andeutung. Wer nach der Verbindung zweier Wissenschaften frägt, muß sie denn doch beide nennen: aber der Metaphysik geschieht weder in der Frage noch in der Einleitung Erwähnung. Uebrigens wird dieser ganze Hauptsatz des Urtheils deutlicher, wenn man ihn aus der verkehrten Stellung in die natürliche bringt, wo er in genau denselben Worten lautet: Ipsum thema ejusmodi disputationem

flagitabat, in qua vel praecipuo loco metaphysicae et ethicae nexus consideraretur: sed scriptor, omisso eo, quod potissimum postulabatur, hoc expeti putavit, ut principium aliquod ethicae conderetur: itaque eam partem commentationis suae, in qua principii ethicae a se propositi et metaphysicae suae nexum exponit, appendicis loco habuit, in qua plus, quam postulatum esset, praestaret. Auch liegt die Frage nach dem Nexus zwischen Metaphysik und Moral schlechterdings nicht in dem Gesichtspunkte, von welchem die *Einleitung* der Frage ausgeht: denn diese hebt an mit *empirischen* Bemerkungen, beruft sich auf die im *gemeinen Leben* vorkommenden moralischen Beurtheilungen u. dgl., frägt sodann, worauf denn das Alles zuletzt beruhe? und schlägt endlich, als Beispiel einer möglichen Auflösung, eine angeborene, im Bewußtseyn liegende Idee der Moralität vor, nimmt also in ihrem Beispiel, versuchsweise und problematisch, eine bloße *psychologische Thatsache* und nicht ein metaphysisches Theorem als Lösung an. Hiedurch aber giebt sie deutlich zu erkennen, daß sie die Begründung der Moral durch irgend eine *Thatsache*, sei es des Bewußtseyns oder der Außenwelt, verlangt, nicht aber dieselbe aus den Träumen irgend einer Metaphysik abgeleitet zu sehen erwartet: daher würde die Akademie eine Preisschrift, welche die Frage auf diese Art gelöst hätte, mit vollem Rechte haben abweisen können. Man erwäge das wohl. Nun kommt aber noch hinzu, daß die angeblich aufgestellte, jedoch nirgends zu findende Frage nach dem *Nexus der Metaphysik mit der Moral* eine ganz unbeantwortbare, folglich, wenn wir der Akademie einige Einsicht zutrauen, eine *unmögliche* wäre: *unbeantwortbar*, weil es eben keine *Metaphysik schlechthin* giebt, sondern nur verschiedene (und zwar höchst verschiedene) *Metaphysiken*, d. h. allerlei Versuche zur Metaphysik, in beträchtlicher Anzahl, nämlich so viele als es jemals Philosophen

gegeben hat, von denen daher jede ein ganz anderes Lied singt, die also von Grund aus differiren und dissentiren. Demnach ließe sich wohl fragen nach dem Nexus zwischen der Aristotelischen, Epikurischen, Spinozischen, Leibnitzischen, Lockeschen, oder sonst einer bestimmt angegebenen Metaphysik, und der Ethik; aber nie und nimmermehr nach dem Nexus zwischen der *Metaphysik schlechthin* und der Ethik: weil diese Frage gar keinen bestimmten Sinn hätte, da sie das Verhältniß zwischen einer gegebenen und einer ganz unbestimmten, ja, vielleicht unmöglichen Sache fordert. Denn so lange es keine als objektiv wahr anerkannte und unleugbare Metaphysik, also eine *Metaphysik schlechthin* giebt, wissen wir nicht ein Mal, ob eine solche überhaupt auch nur möglich ist, noch was sie seyn wird und seyn kann. Wollte man inzwischen urgiren, daß wir doch einen ganz allgemeinen, also freilich unbestimmten Begriff von der *Metaphysik überhaupt* hätten, in Hinsicht auf welchen nach dem Nexus überhaupt zwischen dieser Metaphysik in abstracto und der Ethik gefragt werden könnte; so ist das zuzugeben: jedoch würde die Antwort auf die in diesem Sinn genommene Frage so leicht und einfach seyn, daß einen Preis auf dieselbe zu setzen lächerlich wäre. Sie könnte nämlich nichts weiter besagen, als daß eine wahre und vollkommene Metaphysik auch der Ethik ihre feste Stütze, ihre letzten Gründe darbieten müsse. Zudem findet man diesen Gedanken gleich im ersten Paragraphen meiner Abhandlung ausgeführt, wo ich unter den Schwierigkeiten der vorliegenden Frage besonders *die* nachweise, daß sie, ihrer Natur nach, die Begründung der Ethik durch irgend eine gegebene Metaphysik, von der man ausgienge und auf die man sich stützen könnte, ausschließt.

Ich habe also im Obigen unwidersprechlich nachgewiesen, daß die Königlich Dänische Societät Das wirklich gefragt hat, was sie gefragt zu haben leugnet; hingegen Das, was sie gefragt

zu haben behauptet, *nicht* gefragt hat, ja, nicht ein Mal hat fragen können. Dieses Verfahren der Königlich Dänischen Societät wäre, nach dem von mir aufgestellten Moralprincip, freilich nicht Recht: allein da dieselbe mein Moralprincip nicht gelten läßt; so wird sie wohl ein anderes haben, nach welchem es Recht ist.

Was nun aber die Dänische Akademie *wirklich* gefragt hat, das habe ich genau beantwortet. Ich habe zuvörderst in einem *negativen* Theile dargethan, daß das Princip der Ethik nicht da liegt, wo man es, seit 60 Jahren, als sicher nachgewiesen annimmt. Sodann habe ich, im *positiven* Theile, die ächte Quelle moralisch lobenswerther Handlungen aufgedeckt, und habe wirklich *bewiesen*, daß diese es sei, und keine andere es seyn könne. Schließlich habe ich die Verbindung gezeigt, in welcher dieser ethische Realgrund mit — nicht *meiner* Metaphysik, wie das Urtheil fälschlich angiebt, auch nicht mit irgend einer bestimmten Metaphysik, — sondern mit einem allgemeinen Grundgedanken, der sehr vielen, vielleicht den meisten, ohne Zweifel den ältesten, nach meiner Meinung den wahrsten, metaphysischen Systemen gemeinsam ist. Diese metaphysische Darstellung habe ich nicht, wie das Urtheil sagt, als einen Anhang, sondern als das letzte Kapitel der Abhandlung gegeben: es ist der Schlußstein des Ganzen, eine Betrachtung höherer Art, in die es ausläuft. Daß ich dabei gesagt habe, ich leistete hierin mehr als die Aufgabe eigentlich verlange, kommt eben daher, daß diese mit keinem Worte auf eine metaphysische Erklärung hindeutet, viel weniger, wie das Urtheil behauptet, ganz eigentlich auf eine solche gerichtet wäre. Ob nun übrigens diese metaphysische Auseinandersetzung eine Zugabe, d. h. etwas darin ich mehr leiste als gefordert worden, sei, oder nicht, ist Nebensache, ja, gleichgültig: genug, daß sie dasteht. Daß aber das Urtheil *dies* gegen mich geltend machen will, zeugt von seiner Verlegen-

heit: es greift nach Allem, um nur etwas gegen meine Arbeit vorzubringen. Uebrigens mußte, der Natur der Sache nach, jene metaphysische Betrachtung den Schluß der Abhandlung machen. Denn wäre sie vorangegangen; so hätte aus ihr das Princip der Ethik synthetisch abgeleitet werden müssen; was nur dann möglich gewesen wäre, wenn die Akademie gesagt hätte, aus welcher der vielen, so höchst verschiedenen Metaphysiken sie ein ethisches Princip abgeleitet zu sehen beliebe: die Wahrheit eines solchen aber wäre alsdann ganz von der dabei vorausgesetzten Metaphysik abhängig, also problematisch geblieben. Demnach machte die Natur der Frage eine analytische Begründung des moralischen Urprincips, d. h. eine Begründung, die, ohne Voraussetzung irgend einer Metaphysik, aus der Wirklichkeit der Dinge geschöpft wird, nothwendig. Eben weil, in neuerer Zeit, dieser Weg als der allein sichere allgemein erkannt worden, hat Kant, wie auch schon die ihm vorhergegangenen Englischen Moralisten, sich bemüht, das Moralprincip, unabhängig von jeder metaphysischen Voraussetzung, auf analytischem Wege zu begründen. Davon wieder abzugehen, wäre ein offenbarer Rückschritt. Hätte diesen die Akademie dennoch verlangt; so mußte sie wenigstens dies auf das Bestimmteste aussprechen: aber in ihrer Frage liegt nicht ein Mal eine Andeutung davon.

Da übrigens die Dänische Akademie über das Grundgebrechen meiner Arbeit großmüthig geschwiegen hat, werde ich mich hüten es aufzudecken. Ich fürchte nur, dies wird uns nichts helfen; indem ich vorhersehe, daß die Naseweisheit des Lesers der Abhandlung dem faulen Fleck doch auf die Spur kommen wird. Allenfalls könnte es ihn irre führen, daß meine Norwegische Abhandlung mit demselben Grundgebrechen wenigstens eben so sehr behaftet ist. Die Königlich Norwegische Societät hat sich dadurch freilich nicht abhalten lassen, meine Arbeit zu krönen. Dieser Akademie anzugehören ist aber auch

eine Ehre, deren Werth ich mit jedem Tage deutlicher einsehen und vollständiger ermessen lerne. Denn sie kennt, als Akademie, kein anderes Interesse, als das der Wahrheit, des Lichts, der Förderung menschlicher Einsicht und Erkenntnisse. Eine Aka-
5 demie ist kein Glaubenstribunal. Wohl aber hat eine jede, ehe sie so hohe, ernste und bedenkliche Fragen, wie die beiden vorliegenden, als Preisfragen aufstellt, vorher bei sich selbst auszumachen und fest zu stellen, ob sie auch wirklich bereit ist, der Wahrheit, wie sie immer lauten möge (denn das kann sie nicht
10 vorher wissen), öffentlich beizutreten. Denn hinterher, nachdem auf eine ernste Frage eine ernste Antwort eingegangen, ist es nicht mehr an der Zeit sie zurückzunehmen. Und wenn ein Mal der steinerne Gast geladen worden, da ist, bei dessen Eintritt, selbst Don Juan zu sehr ein Gentleman, als daß er seine Ein-
15 ladung verleugnen sollte. Diese Bedenklichkeit ist ohne Zweifel der Grund, weshalb die Akademien Europas sich in der Regel wohl hüten, Fragen solcher Art aufzustellen: wirklich sind die zwei vorliegenden die ersten, welche ich mich entsinne erlebt zu haben, weshalb eben, pour la rareté du fait, ich ihre Beant-
20 wortung unternahm. Denn obwohl mir seit geraumer Zeit klar geworden, daß ich die Philosophie zu ernstlich nehme, als daß ich ein Professor derselben hätte werden können; so habe ich doch nicht geglaubt, daß derselbe Fehler mir auch bei einer Akademie entgegenstehen könne.

25 Der zweite Tadel der Königlich Dänischen Societät lautet: scriptor neque ipsa disserendi forma nobis satisfecit. Dagegen ist nichts zu sagen: es ist das subjektive Urtheil der Königlich Dänischen Societät*), zu dessen Erläuterung ich meine

---

*) „Sie sagen: das muthet mich nicht an!
Und meynen, sie hätten's abgethan."
Goethe.
Zusatz zur zweiten Auflage.

Arbeit veröffentliche und derselben das Urtheil beifüge, damit es nicht verloren gehe, sondern aufbewahrt bleibe

ἔστ' ἂν ὕδωρ τε ῥέῃ, καὶ δένδρεα μακρὰ τεθήλῃ,
ἠέλιός τ' ἀνιὼν φαίνῃ, λαμπρή τε σελήνη,
καὶ ποταμοὶ πλήθωσιν, ἀνακλύζῃ δὲ θάλασσα, — 5
*ἀγγελέω παριοῦσι, Μίδας ὅτι τῇδε τέθαπται.**)

(Dum fluit unda levis, sublimis nascitur arbor,
Dum sol exoriens et splendida luna relucet,
Dum fluvii labuntur, inundant littora fluctus,
Usque Midam viatori narro hic esse sepultum.) 10

Ich bemerke hiebei, daß ich hier die Abhandlung so gebe, wie ich sie eingesandt habe, d. h. ich habe nichts gestrichen, noch verändert: die wenigen, kurzen und nicht wesentlichen Zusätze aber, welche ich nach der Absendung beigeschrieben, bezeichne ich durch ein Kreuz am Anfang und Ende eines jeden 15 derselben, um allen Ein- und Ausreden zuvorzukommen.**)

Das Urtheil fügt zu Obigem hinzu: neque reapse hoc fundamentum sufficere evicit. Dagegen berufe ich mich darauf, daß ich meine Begründung der Moral wirklich und ernstlich bewiesen habe, mit einer Strenge, welche der mathe- 20 matischen nahe kommt. Dies ist in der Moral ohne Vorgang und nur dadurch möglich geworden, daß ich, tiefer als bisher geschehen, in die Natur des menschlichen Willens eindringend,

---

*) Der letzte Vers war in der ersten Auflage weggelassen, unter der Voraussetzung, daß der Leser ihn ergänzen würde.

**) Dies gilt nur von der ersten Auflage: in der gegenwärtigen sind die Kreuze weggelassen, weil sie etwas Störendes haben, zumal da jetzt zahlreiche neue Zusätze hinzugekommen sind. Daher muß, wer die Abhandlung genau in der Gestalt, in welcher sie der Akademie eingesandt worden, kennen lernen will, die erste Auflage zur Hand nehmen.

die drei letzten Triebfedern desselben, aus denen alle seine Handlungen entspringen, zu Tage gebracht und bloß gelegt habe.

Im Urtheil folgt aber noch gar: quin ipse contra esse confiteri coactus est. Wenn das heißen soll, ich selbst hätte meine Moralbegründung für ungenügend erklärt; so wird der Leser sehen, daß davon keine Spur zu finden und so etwas mir nicht eingefallen ist. Sollte aber vielleicht mit jener Phrase etwan gar darauf angespielt seyn, daß ich, an einer Stelle, gesagt habe, die Verwerflichkeit der widernatürlichen Wollustsünden sei nicht aus dem selben Princip mit den Tugenden der Gerechtigkeit und Menschenliebe abzuleiten; — so hieße dies aus Wenigem viel gemacht und wäre nur ein abermaliger Beweis, wie man zur Verwerfung meiner Arbeit nach Allem gegriffen hat. Zum Schlusse und Abschiede ertheilt mir sodann die Königlich Dänische Societät noch einen derben Verweis, wozu, selbst wenn dessen Inhalt gegründet wäre, ich ihre Berechtigung nicht einsehe. Ich werde ihr also darauf dienen. Er lautet: plures recentioris aetatis *summos philosophos* tam indecenter commemorari, ut justam et gravem offensionem habeat. Diese summi philosophi sind nämlich — Fichte und Hegel! Denn über diese allein habe ich mich in starken und derben Ausdrücken, mithin so ausgesprochen, daß die von der Dänischen Akademie gebrauchte Phrase möglicherweise Anwendung finden könnte: ja, der darin ausgesprochene Tadel würde, an sich selbst, sogar gerecht seyn, wenn diese Leute summi philosophi wären. Dies allein ist der Punkt, worauf es hier ankommt.

Was Fichten betrifft, so findet man in der Abhandlung nur das Urtheil wiederholt und ausgeführt, was ich bereits vor 22 Jahren, in meinem Hauptwerke, über ihn abgegeben habe. So weit es hier zur Sprache kam, habe ich dasselbe durch einen Fichten eigens gewidmeten ausführlichen Paragraphen motivirt, aus welchem genugsam hervorgeht, wie weit

er davon entfernt war, ein summus philosophus zu seyn: dennoch habe ich ihn als einen „Talent-Mann“ hoch über Hegeln gestellt. Ueber diesen allein habe ich, ohne Kommentar, mein unqualifizirtes Verdammungsurtheil in den entschiedensten Ausdrücken ergehen lassen. Denn ihm geht, meiner 5 Ueberzeugung nach, nicht nur alles Verdienst um die Philosophie ab; sondern er hat auf dieselbe, und dadurch auf die Deutsche Litteratur überhaupt, einen höchst verderblichen, recht eigentlich verdummenden, man könnte sagen pestilenzialischen Einfluß gehabt, welchem daher, bei jeder Gelegenheit, auf das Nach- 10 drücklichste entgegen zu wirken, die Pflicht jedes selbst zu denken und selbst zu urtheilen Fähigen ist. Denn schweigen wir, wer soll dann sprechen? Nebst Fichten also ist es Hegel, auf den sich der am Schlusse des Urtheils mir ertheilte Verweis bezieht; ja, von ihm ist, da er am schlimmsten weggekommen, vor- 15 nehmlich die Rede, wenn die Königlich Dänische Societät von recentioris aetatis summis philosophis spricht, gegen welche ich unanständigerweise es an schuldigem Respekt habe fehlen lassen. Sie erklärt also öffentlich, von eben dem Richterstuhl herab, von welchem sie Arbeiten wie meine mit unqualifizirtem 20 Tadel verwirft, diesen Hegel für einen summus philosophus.

Wenn ein Bund zur Verherrlichung des Schlechten verschworener Journalschreiber, wenn besoldete Professoren der Hegelei, und schmachtende Privatdocenten, die es werden möchten, jenen sehr gewöhnlichen Kopf, aber ungewöhnlichen Schar- 25 latan, als den größten Philosophen, den je die Welt besessen, unermüdlich und mit beispielloser Unverschämtheit, in alle vier Winde ausschreien; so ist das keiner ernsten Berücksichtigung werth, um so weniger, als die plumpe Absichtlichkeit dieses elenden Treibens nachgerade selbst dem wenig Geübten augen- 30 fällig werden muß. Wenn es aber so weit kommt, daß eine ausländische Akademie jenen Philosophaster als einen summus

philosophus in Schutz nehmen will, ja, sich erlaubt, den Mann zu schmähen, der, redlich und unerschrocken, dem falschen, erschlichenen, gekauften und zusammengelogenen Ruhm mit dem Nachdruck sich entgegenstellt, der allein jenem frechen Anpreisen und
5 Aufdringen des Falschen, Schlechten und Kopfverderbenden angemessen ist; so wird die Sache ernsthaft: denn ein so beglaubigtes Urtheil könnte Unkundige zu großem und schädlichem Irrthum verleiten. Es muß daher neutralisirt werden: und dies muß, da ich nicht die Autorität einer Akademie habe, durch
10 Gründe und Belege geschehen. Solche also will ich jetzt so deutlich und faßlich darlegen, daß sie hoffentlich dienen werden, der Dänischen Akademie den Horazianischen Rath

Qualem commendes, etiam atque etiam adspice, ne mox
Incutiant aliena tibi peccata pudorem,

15 für die Zukunft zu empfehlen.

Wenn ich nun zu diesem Zwecke sagte, die sogenannte Philosophie dieses Hegels sei eine kolossale Mystifikation, welche noch der Nachwelt das unerschöpfliche Thema des Spottes über unsere Zeit liefern wird, eine alle Geisteskräfte lähmende, alles
20 wirkliche Denken erstickende und, mittelst des frevelhaftesten Mißbrauchs der Sprache, an dessen Stelle den hohlsten, sinnleersten, gedankenlosesten, mithin, wie der Erfolg bestätigt, verdummendesten Wortkram setzende Pseudophilosophie, welche, mit einem aus der Luft gegriffenen und absurden Einfall zum Kern,
25 sowohl der Gründe als der Folgen entbehrt, d. h. durch nichts bewiesen wird, noch selbst irgend etwas beweist oder erklärt, dabei noch, der Originalität ermangelnd, eine bloße Parodie des scholastischen Realismus und zugleich des Spinozismus, welches Monstrum auch noch von der Kehrseite das Christen-
30 thum vorstellen soll, also

πρόσθε λέων, ὄπιθεν δὲ δράκων, μέσση δέ χίμαιρα,

(ora leonis erant, venter capra, cauda draconis),

so würde ich Recht haben. Wenn ich ferner sagte, dieser summus philosophus der Dänischen Akademie habe Unsinn geschmiert, wie kein Sterblicher je vor ihm, so daß, wer sein gepriesenstes Werk, die sogenannte „Phänomenologie des Geistes"*), lesen könne, ohne daß ihm dabei zu Muthe würde, als wäre er im 5 Tollhause, — hinein gehöre; so würde ich nicht minder Recht haben. Allein da ließe ich der Dänischen Akademie den Ausweg, zu sagen, die hohen Lehren jener Weisheit wären niedrigen Intelligenzen, wie meiner, nicht erreichbar, und was mir Unsinn scheine, wäre bodenloser Tiefsinn. Da muß ich denn freilich nach 10 einer festen Handhabe suchen, die nicht abgleiten kann, und den Gegner da in die Enge treiben, wo keine Hinterthüre vorhanden ist. Demnach werde ich jetzt unwiderleglich beweisen, daß diesem summo philosopho der Dänischen Akademie sogar der gemeine Menschenverstand, so gemein er auch ist, abgieng. 15 Daß man aber auch ohne diesen ein summus philosophus seyn könne, ist eine Thesis, welche die Akademie nicht aufstellen wird. Jenen Mangel aber werde ich durch drei verschiedene Beispiele erhärten. Und diese werde ich entnehmen aus dem Buche, bei welchem er am allermeisten sich hätte besinnen, sich zusammennehmen 20 und überlegen sollen, was er schrieb, nämlich aus seinem Studentenkompendio, betitelt „Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften", welches Buch ein Hegelianer die Bibel der Hegelianer genannt hat.

Daselbst also, in der Abtheilung „Physik", §. 293 (zweite 25 Auflage, von 1827), handelt er vom specifischen Gewichte, welches er specifische Schwere nennt, und bestreitet die Annahme, daß dasselbe auf Verschiedenheit der Porosität beruhe, durch folgen-

*) Heißt eigentlich „System der Wissenschaft", Bamberg 1807. In dieser Originalausgabe muß man es lesen, da es in den operibus omnibus von dem edirenden assecla etwas glatt geleckt seyn soll.

des Argument: „Ein Beispiel vom existirenden Specificiren
„der Schwere ist die Erscheinung, daß ein auf seinem Unter-
„stützungspunkte gleichgewichtig schwebender Eisenstab, wie er
„magnetisirt wird, sein Gleichgewicht verliert und sich an
5 „dem einen Pole jetzt schwerer zeigt als an dem andern. Hier
„wird der eine Theil so inficirt, daß er, ohne sein Volumen
„zu verändern, schwerer wird; die Materie, deren Masse nicht
„vermehrt worden, ist somit specifisch schwerer geworden." —
Hier macht also der summus philosophus der Dänischen Aka-
10 demie folgenden Schluß: „Wenn ein in seinem Schwerpunkt
unterstützter Stab nachmals auf einer Seite schwerer wird; so
senkt er sich nach dieser Seite: nun aber senkt ein Eisenstab,
nachdem er magnetisirt worden, sich nach einer Seite: also ist er
daselbst schwerer geworden." Ein würdiges Analogon zu dem
15 Schluß: „Alle Gänse haben zwei Beine, Du hast zwei Beine,
also bist Du eine Gans." Denn in kategorische Form gebracht,
lautet der Hegel'sche Syllogismus: „Alles was auf einer Seite
schwerer wird, senkt sich nach der Seite: dieser magnetisirte
Stab senkt sich nach einer Seite: also ist er daselbst schwerer
20 geworden." Das ist die Syllogistik dieses summi philosophi und
Reformators der Logik, dem man leider vergessen hat beizubringen,
daß e meris affirmativis in secunda figura nihil sequitur.
Im Ernst aber ist es die angeborene Logik, welche jedem ge-
sunden und geraden Verstande dergleichen Schlüsse unmöglich
25 macht, und deren Abwesenheit das Wort Unverstand bezeichnet.
Wie sehr ein Lehrbuch, welches Argumentationen dieser Art enthält
und vom Schwererwerden der Körper ohne Vermehrung ihrer
Masse redet, geeignet ist, den geraden Verstand der jungen
Leute schief und krumm zu biegen, bedarf keiner Auseinander-
30 setzung. — Welches das Erste war.

Das zweite Beispiel vom Mangel des gemeinen Menschen-
verstandes in dem summo philosopho der Dänischen Akademie

beurkundet der §. 269 desselben Haupt- und Lehrwerks, in dem Satz: „Zunächst widerspricht die Gravitation unmittelbar dem „Gesetze der Trägheit, denn vermöge jener strebt die Materie „aus sich selbst zur andern hin." — Wie?! nicht zu begreifen, daß es dem Gesetze der Trägheit so wenig zuwiderläuft, 5 daß ein Körper von einem andern angezogen, als daß er von ihm gestoßen wird?! Im einen wie im andern Fall ist es ja der Hinzutritt einer äußern Ursache, welcher die bis dahin bestehende Ruhe oder Bewegung aufhebt oder verändert; und zwar so, daß, beim Anziehen wie beim Stoßen, Wirkung 10 und Gegenwirkung einander gleich sind. — Und eine solche Albernheit so dummdreist hinzuschreiben! Und dies in ein Lehrbuch für Studenten, die dadurch an den ersten Grundbegriffen der Naturlehre, die keinem Gelehrten fremd bleiben dürfen, gänzlich und vielleicht auf immer irre gemacht werden. Freilich, 15 je unverdienter der Ruhm, desto dreister macht er. — Dem, der denken kann (welches nicht der Fall unsers summi philosophi war, der bloß „den Gedanken" stets im Munde führte, wie die Wirthshäuser den Fürsten, der nie bei ihnen einkehrt, im Schilde), ist es nicht erklärlicher, daß ein Körper den andern 20 fortstößt, als daß er ihn anzieht; da dem Einen wie dem Andern unerklärte Naturkräfte, wie solche jede Kausalerklärung zur Voraussetzung hat, zum Grunde liegen. Will man daher sagen, daß ein Körper, der von einem andern, vermöge der Gravitation, angezogen wird, „aus sich selbst" zu ihm hinstrebt; so 25 muß man auch sagen, daß der gestoßene Körper „aus sich selbst" vor dem stoßenden flieht, und wie im Einen so im Andern das Gesetz der Trägheit aufgehoben sehen. Das Gesetz der Trägheit fließt unmittelbar aus dem der Kausalität, ja, ist eigentlich nur dessen Kehrseite: „jede Veränderung wird durch 30 eine Ursache herbeigeführt", sagt das Gesetz der Kausalität: „wo keine Ursache hinzukommt, tritt keine Veränderung ein",

sagt das Gesetz der Trägheit. Daher würde eine Thatsache, die dem Gesetz der Trägheit widerspräche, geradezu auch dem der Kausalität, d. h. dem a priori Gewissen, widersprechen und uns eine Wirkung ohne Ursache zeigen: welches anzu-
5 nehmen der Kern alles Unverstandes ist. — Welches das Zweite war.

Die dritte Probe der eben genannten angeborenen Eigenschaft legt der summus philosophus der Dänischen Akademie im §. 298 desselben Meisterwerkes ab, woselbst er, gegen die
10 Erklärung der Elasticität durch Poren polemisirend, sagt: „Wenn „zwar sonst in Abstracto zugegeben wird, daß die Materie ver- „gänglich, nicht absolut sei, so wird sich doch in der Anwen- „dung dagegen gesträubt, — — — — — — —; so daß in „der That die Materie als absolut-selbstständig, ewig,
15 „angenommen wird. Dieser Irrthum wird durch den allge- „meinen Irrthum des Verstandes eingeführt, daß u. s. w." — Welcher Dummkopf hat je zugegeben, daß die Materie vergänglich sei? Und welcher nennt das Gegentheil einen Irrthum? — Daß die Materie beharrt, d. h. daß sie nicht,
20 gleich allem Andern, entsteht und vergeht, sondern, unzerstörbar wie unentstanden, alle Zeit hindurch ist und bleibt, daher ihr Quantum weder vermehrt noch vermindert werden kann; dies ist eine Erkenntniß a priori, so fest und sicher wie irgend eine mathematische. Ein Entstehen und Vergehen von Materie auch
25 nur vorzustellen, ist uns schlechterdings unmöglich: weil die Form unsers Verstandes es nicht zuläßt. Dies leugnen, dies für einen Irrthum erklären, heißt daher allem Verstande geradezu entsagen. — Welches also das Dritte war. — Selbst das Prädikat absolut kann mit Fug und Recht der Materie
30 beigelegt werden, indem es besagt, daß ihr Daseyn ganz außerhalb des Gebietes der Kausalität liegt, und nicht mit eingeht in die endlose Kette von Ursachen und Wirkungen, als welche nur

ihre Accidenzien, Zustände, Formen betrifft und unter einander verbindet: auf diese, auf die an der Materie vorgehenden *Veränderungen* allein, erstreckt sich das Gesetz der Kausalität, mit seinem Entstehen und Vergehen, nicht auf die Materie. Ja, jenes Prädikat *absolut* hat an der Materie seinen alleinigen Beleg, dadurch es Realität erhält und zulässig ist, außerdem es ein Prädikat, für welches gar kein Subjekt zu finden, mithin ein aus der Luft gegriffener, durch nichts zu realisirender Begriff seyn würde, nichts weiter als ein wohl aufgeblasener Spielball der Spaaßphilosophen. — Beiläufig legt obiger Ausspruch dieses *Hegels* recht naiv an den Tag, welcher Altenweiber- und Rocken-Philosophie so ein sublimer, hyper-transscendenter, aerobatischer und bodenlos tiefer Philosoph eigentlich, in seinem Herzen, kindlich zugethan ist und welche Sätze er nie sich hat beigehen lassen in Frage zu ziehen.

Also der summus philosophus der Dänischen Akademie lehrt ausdrücklich: daß Körper ohne Vermehrung ihrer Masse schwerer werden können, und daß dies namentlich der Fall sei bei einem magnetisirten Eisenstabe; desgleichen, daß die Gravitation dem Gesetze der Trägheit widerspreche; endlich auch, daß die Materie vergänglich sei. Diese drei Beispiele werden wohl genügen, zu zeigen was fein lang hervorguckt, sobald die dichte Hülle des aller Menschenvernunft Hohn sprechenden, unsinnigen Gallimathias, in welche gewickelt der summus philosophus einherzuschreiten und dem geistigen Pöbel zu imponiren pflegt, ein Mal eine Oeffnung läßt. Man sagt: ex ungue leonem: aber ich muß, decenter oder indecenter, sagen: ex aure asinum. — Uebrigens mag jetzt aus den drei hier vorgelegten speciminibus philosophiae Hegelianae der Gerechte und Unparteiische beurtheilen, wer eigentlich indecenter commemoravit: der, welcher einen solchen Absurditätenlehrer ohne Umstände einen Scharlatan nannte, oder der, wel-

cher ex cathedra academica dekretirte, er sei ein summus philosophus?

Noch habe ich hinzuzufügen, daß ich aus einer so reichen Auswahl von Absurditäten jeder Art, wie die Werke des summi
5 philosophi darbieten, den drei eben präsentirten deshalb den Vorzug gegeben habe, weil bei ihrem Gegenstand es sich einerseits nicht handelt um schwierige, vielleicht unlösbare, philosophische Probleme, die demnach eine Verschiedenheit der Ansicht zulassen; und andererseits nicht um specielle physikalische Wahr-
10 heiten, welche genauere empirische Kenntnisse voraussetzen; sondern es sich hier handelt um Einsichten a priori, d. h. um Probleme, die Jeder durch bloßes Nachdenken lösen kann: daher eben ein verkehrtes Urtheil in Dingen dieser Art ein entschiedenes und unleugbares Zeichen ganz ungewöhnlichen Unverstandes
15 ist, das dreiste Aufstellen solcher Unsinnslehren aber in einem Lehrbuch für Studenten uns sehen läßt, welche Frechheit sich eines gemeinen Kopfes bemächtigt, wenn man ihn als einen großen Geist ausschreit. Daher dies zu thun ein Mittel ist, welches kein Zweck rechtfertigen kann. Mit den drei hier dar-
20 gelegten speciminibus in physicis halte man zusammen die Stelle im §. 98 desselben Meisterwerks, welche anhebt, „indem ferner der Repulsivkraft" — und sehe, mit welcher unendlichen Vornehmigkeit dieser Sünder herabblickt auf Neutons allgemeine Attraktion und Kants metaphysische Anfangsgründe der
25 Naturwissenschaft. Wer Geduld hat, lese nun noch die §§. 40 bis 62, wo der summus philosophus eine verdrehte Darstellung der Kantischen Philosophie giebt und nun, unfähig die Größe der Verdienste Kants zu ermessen, auch von der Natur zu niedrig gestellt, um sich an der so unaussprechlich seltenen
30 Erscheinung eines wahrhaft großen Geistes freuen zu können, statt dessen, von der Höhe selbstbewußter, unendlicher Ueberlegenheit vornehm herabblickt auf diesen großen, großen Mann,

als auf einen, den er hundert Mal übersieht und in dessen schwachen, schülerhaften Versuchen er, mit kalter Geringschätzung, halb ironisch, halb mitleidig, die Fehler und Mißgriffe, zur Belehrung seiner Schüler, nachweist. Auch §. 254 gehört dahin. Diese Vornehmthuerei gegen ächte Verdienste ist freilich ein bekannter Kunstgriff aller Scharlatane zu Fuß und zu Pferde, verfehlt jedoch, Schwachköpfen gegenüber, nicht leicht ihre Wirkung. Daher eben auch nächst der Unsinnsschmiererei die Vornehmthuerei der Hauptkniff auch dieses Scharlatans war, so daß er bei jeder Gelegenheit, nicht bloß auf fremde Philosopheme, sondern auch auf jede Wissenschaft und ihre Methode, auf Alles was der menschliche Geist, im Laufe der Jahrhunderte, durch Scharfsinn, Mühe und Fleiß sich erworben hat, vornehm, fastidiös, schnöde und höhnisch herabblickt von der Höhe seines Wortgebäudes, und dadurch auch wirklich von der in seinem Abrakadabra verschlossenen Weisheit eine hohe Meinung beim Deutschen Publiko erregt hat, als welches eben denkt:

Sie sehen stolz und unzufrieden aus:
Sie scheinen mir aus einem edlen Haus.

Urtheilen aus eigenen Mitteln ist das Vorrecht Weniger: die Uebrigen leitet Autorität und Beispiel. Sie sehen mit fremden Augen und hören mit fremden Ohren. Daher ist es gar leicht, zu denken, wie jetzt alle Welt denkt; aber zu denken, wie alle Welt über dreißig Jahre denken wird, ist nicht Jedermanns Sache. Wer nun also, an die Estime sur parole gewöhnt, die Verehrungswürdigkeit eines Schriftstellers auf Kredit angenommen hat, solche aber nachher auch bei Andern geltend machen will, kann leicht in die Lage Dessen gerathen, der einen schlechten Wechsel diskontirt hat, welchen er, als er ihn honorirt zu sehen erwartet, mit bitterm Protest zurückerhält, und sich die Lehre geben muß, ein ander Mal die Firma des Ausstellers und die

der Indossenten besser zu prüfen. Ich müßte meine aufrichtige Ueberzeugung verleugnen, wenn ich nicht annähme, daß auf den Ehrentitel eines summi philosophi, welchen die Dänische Akademie in Bezug auf jenen Papier-Zeit- und Kopf-Verderber
5 gebraucht hat, das in Deutschland über denselben künstlich veranstaltete Lobgeschrei, nebst der großen Anzahl seiner Parteigänger überwiegenden Einfluß gehabt hat. Deshalb scheint es mir zweckmäßig, der Königlich Dänischen Societät die schöne Stelle in Erinnerung zu bringen, mit welcher ein wirklicher
10 summus philosophus, Locke (dem es zur Ehre gereicht, von Fichten der schlechteste aller Philosophen genannt zu seyn), das vorletzte Kapitel seines berühmten Meisterwerkes schließt, und die ich hier, zu Gunsten des Deutschen Lesers, Deutsch wiedergeben will:

15 „So groß auch der Lärm ist, der in der Welt über Irrthümer und Meinungen gemacht wird; so muß ich doch der Menschheit die Gerechtigkeit widerfahren lassen, zu sagen, daß nicht so Viele, als man gewöhnlich annimmt, in Irrthümern und falschen Meinungen befangen sind. Nicht daß ich dächte,
20 sie erkennten die Wahrheit; sondern weil sie hinsichtlich jener Lehren, mit welchen sie sich und Andern so viel zu schaffen machen, in der That gar keine Meinungen und Gedanken haben. Denn wenn Jemand den größten Theil aller Parteigänger der meisten Sekten auf der Welt ein wenig katechisirte; so würde
25 er nicht finden, daß sie hinsichtlich der Dinge, für die sie so gewaltig eifern, irgend eine Meinung selbst hegten, und noch weniger würde er Ursache finden, zu glauben, daß sie eine solche in Folge einer Prüfung der Gründe und eines Anscheins der Wahrheit angenommen hätten. Sondern sie sind entschlossen,
30 der Partei, für welche Erziehung oder Interesse sie geworben haben, fest anzuhängen, und legen, gleich dem gemeinen Soldaten im Heere, ihren Muth und Eifer an den Tag, der

Lenkung ihrer Führer gemäß, ohne die Sache, für welche sie streiten, jemals zu prüfen, oder auch selbst nur zu kennen. Wenn der Lebenswandel eines Menschen anzeigt, daß er auf die Religion keine ernstliche Rücksicht nimmt; warum sollen wir denn glauben, daß er über die Satzungen der Kirche sich den Kopf zerbrechen und sich anstrengen werde, die Gründe dieser oder jener Lehre zu prüfen? Ihm genügt es, daß er, seinen Lenkern gehorsam, Hand und Zunge stets bereit habe zur Unterstützung der gemeinsamen Sache, um dadurch sich denen zu bewähren, welche ihm Ansehen, Beförderung und Protektion, in der Gesellschaft, der er angehört, ertheilen können. So werden Menschen Bekenner und Vorkämpfer von Meinungen, von welchen sie nie sich überzeugt, deren Proselyten sie nie geworden, ja, die niemals ihnen auch nur im Kopf herumgegangen sind. Obwohl man also nicht sagen kann, daß die Zahl der unwahrscheinlichen und irrigen Meinungen in der Welt kleiner sei, als sie vorliegt; so ist doch gewiß, daß denselben Wenigere wirklich anhängen und sie fälschlich für Wahrheiten halten, als man sich vorzustellen pflegt."

Wohl hat Locke Recht: wer gute Löhnung giebt, findet jeder Zeit eine Armee, und sollte auch seine Sache die schlechteste auf der Welt seyn. Durch tüchtige Subsidien kann man, so gut wie einen schlechten Prätendenten, auch einen schlechten Philosophen eine Weile oben auf erhalten. Jedoch hat Locke hier noch eine ganze Klasse der Anhänger irriger Meinungen und Verbreiter falschen Ruhmes unberücksichtigt gelassen, und zwar die, welche den rechten Troß, das Gros de l'armée derselben ausmacht: ich meine die Zahl Derer, welche nicht prätendiren, z. B. Professoren der Hegelei zu werden, oder sonstige Pfründen zu genießen, sondern als reine Gimpel (gulls), im Gefühl der völligen Impotenz ihrer Urtheilskraft, Denen, die ihnen zu imponiren verstehen, nachschwätzen, wo sie Zulauf sehen,

sich anschließen und mitrollen, und wo sie Lärm hören, mitschreien. Um nun die von Locke ertheilte Erklärung eines zu allen Zeiten sich wiederholenden Phänomens auch von dieser Seite zu ergänzen, will ich eine Stelle aus meinem Spanischen
5 Favoritautor mittheilen, welche, da sie durchaus belustigend ist und eine Probe aus einem vortrefflichen, in Deutschland so gut wie unbekannten Buche giebt, dem Leser jedenfalls willkommen seyn wird. Besonders aber soll diese Stelle vielen jungen und alten Gecken in Deutschland zum Spiegel dienen, welche, im stillen,
10 aber tiefen Bewußtseyn ihres geistigen Unvermögens, den Schalken das Lob des Hegels nachsingen und in den nichtssagenden oder gar nonsensikalischen Aussprüchen dieses philosophischen Scharlatans wundertiefe Weisheit zu finden affektiren. Exempla sunt odiosa: daher ich ihnen, nur in abstracto genommen, die
15 Lektion widme, daß man durch nichts sich so tief intellektuell herabsetzt, wie durch das Bewundern und Preisen des Schlechten. Denn Helvetius sagt mit Recht: le degré d'esprit nécessaire pour nous plaire, est une mesure assez exacte du degré d'esprit que nous avons. Viel eher ist das Verkennen
20 des Guten auf eine Weile zu entschuldigen: denn das Vortrefflichste in jeder Gattung tritt, vermöge seiner Ursprünglichkeit, so neu und fremd an uns heran, daß, um es auf den ersten Blick zu erkennen, nicht nur Verstand, sondern auch große Bildung in der Gattung desselben erfordert wird: daher es, in der
25 Regel, eine späte und um so spätere Anerkennung findet, als es höherer Gattung ist, und die wirklichen Erleuchter der Menschheit das Schicksal der Fixsterne theilen, deren Licht viele Jahre braucht, ehe es bis zum Gesichtskreise der Menschen herabgelangt. Hingegen Verehrung des Schlechten, Falschen,
30 Geistlosen, oder gar Absurden, ja, Unsinnigen, läßt keine Entschuldigung zu; sondern man beweist dadurch unwiderruflich, daß man ein Tropf ist und folglich es bis ans Ende

seiner Tage bleiben wird: denn Verstand wird nicht erlernt. — Andererseits aber bin ich, indem ich, auf erhaltene Provokation, die Hegelei, diese Pest der deutschen Litteratur, ein Mal nach Verdienst behandele, des Dankes der Redlichen und Einsichtigen, die es noch geben mag, gewiß. Denn sie werden ganz der Meinung seyn, welche Voltaire und Goethe, in auffallender Uebereinstimmung, so ausdrücken: „La faveur prodiguée aux mauvais ouvrages est aussi contraire aux progrès de l'esprit que le déchainement contre les bons.“ (Lettre à la Duchesse du Maine.) „Der eigentliche Obskurantismus ist nicht, daß man die Ausbreitung des Wahren, Klaren, Nützlichen hindert, sondern daß man das Falsche in Cours bringt.“ (Nachlaß, Bd. 9, S. 54.) Welche Zeit aber hätte ein so planmäßiges und gewaltsames in Cours bringen des ganz Schlechten erlebt, wie diese letzten zwanzig Jahre in Deutschland? Welche andere hätte eine ähnliche Apotheose des Unsinns und Aberwitzes aufzuweisen? Für welche andere scheint Schillers Vers

Ich sah des Ruhmes heil'ge Kränze
Auf der gemeinen Stirn entweiht,

so prophetisch bestimmt gewesen? Daher eben ist die Spanische Rhapsodie, welche ich, zum heitern Schluß dieser Vorrede, mittheilen will, so wundervoll zeitgemäß, daß der Verdacht entstehen könnte, sie sei 1840 und nicht 1640 abgefaßt: dieserhalb diene zur Nachricht, daß ich sie treu übersetze aus dem Criticon de Baltazar Gracian, P. III, Crisi 4, p. 285 des ersten Bandes der ersten Antwerpener Quartausgabe der Obras de Lorenzo Gracian, von 1702.

„— — — Der Führer und Entzifferer unserer beiden Reisenden *)

*) Sie sind Kritilo, der Vater, und Andrenio, der Sohn. Der Entzifferer ist der Desengaño, d. h. die Enttäuschung: er ist der zweite Sohn der Wahrheit, deren Erstgeborener der Haß ist: veritas odium parit.

fand aber unter allen die Seiler allein zu loben: weil sie in umgekehrter Richtung aller Uebrigen gehen. —

Als sie nun angelangt waren, wurde ihre Aufmerksamkeit durch das Gehör erregt. Nachdem sie sich nach allen Seiten
5 umgesehen, erblickten sie, auf einer gemeinen Bretterbühne, einen tüchtigen Schwadronör, umringt von einem großen Mühlrade Volks, welches hier eben gemahlen und bearbeitet wurde. Er hielt sie als seine Gefangenen fest, bei den Ohren angekettet; wiewohl nicht mit der goldenen Kette des Thebaners*), sondern
10 mit einem eisernen Zaum. Dieser Kerl also bot, mit gewaltigem Maulwerk, welches dazu unerläßlich ist, Wunderdinge zur Schau aus. „Nunmehro, meine Herren", sagte er, „will ich Ihnen ein geflügeltes Wunder, welches dabei ein Wunder an Verstand ist, vorzeigen. Es freut mich, daß ich mit Personen von Ein-
15 sicht, mit ganzen Leuten zu thun habe: jedoch muß ich bemerken, daß wenn etwan Jemand unter Ihnen eben nicht mit einem ganz außerordentlichen Verstande begabt seyn sollte, er sich jetzt nur gleich entfernen kann, da die hohen und subtilen Dinge, welche nunmehr vorkommen werden, ihm nicht verständlich seyn können.
20 Also aufgepaßt, meine Herren von Einsicht und Verstand! Es wird nunmehro der Adler des Jupiters auftreten, welcher redet und argumentirt, wie es sich für einen solchen schickt, scherzt wie ein Zoylus und stichelt wie ein Aristarch. Kein Wort wird aus seinem Munde gehen, welches nicht ein Mysterium in sich schlösse,
25 nicht einen witzigen Gedanken, mit hundert Anspielungen auf hundert Dinge enthielte. Alles was er sagt, werden Sentenzen

*) Er meint den Herkules, von welchem er P. II, cr. 2, p. 133 (wie auch in der Agudeza y arte, Disc. 19; und gleichfalls im Discreto, p. 398) sagt, daß von seiner Zunge Kettchen ausgegangen wären, welche die Uebrigen an den Ohren gefesselt hielten. Er verwechselt ihn jedoch (durch ein Emblem des Alciatus verleitet) mit dem Merkur, welcher, als Gott der Beredsamkeit, so abgebildet wurde.

von der erhabensten Tiefe*) seyn." — „Das wird", sagte Kritilo, „ohne Zweifel irgend ein Reicher oder Mächtiger seyn: denn wäre er arm, würde Alles, was er sagte, nichts taugen. Mit einer silbernen Stimme singt sich's gut, und mit einem goldenen Schnabel redet sich's noch schöner." — „Wohlan!" 5 fuhr der Scharlatan fort, „mögen sich nunmehr die Herren empfehlen, welche nicht selbst Adler an Verstand sind: denn für sie ist hier jetzt nichts zu holen." — Was ist das? Keiner geht fort? Keiner rührt sich? — Die Sache war, daß Keiner sich zu der Einsicht, daß er ohne Einsicht sei, bekannte, vielmehr 10 Alle sich für sehr einsichtig hielten, ihren Verstand ungemein estimirten und eine hohe Meinung von sich hegten. Jetzt zog er an einem groben Zaum, und es erschien — das dümmste der Thiere: denn auch es nur zu nennen ist beleidigend. „Hier sehen Sie", schrie der Betrüger, „einen Adler, einen Adler an 15 allen glänzenden Eigenschaften, am Denken und am Reden. Daß sich nur Keiner beigehen lasse, das Gegentheil zu sagen: denn da würde er seinem Verstande schlechte Ehre machen." — „Beim Himmel", rief Einer, „ich sehe seine Flügel: o, wie großartig sie sind!" — „Und ich", sagte ein Anderer, „kann 20 die Federn darauf zählen: ach, wie sie so fein sind!" — „Ihr seht es wohl nicht?" sprach Einer zu seinem Nachbarn. „Ich nicht?!" schrie dieser, „ei, und wie deutlich!" Aber ein redlicher und verständiger Mann sagte zu seinem Nachbarn: „So wahr ich ein ehrlicher Mann bin, ich sehe nicht, daß da ein Adler sei, 25 noch daß er Federn habe, wohl aber vier lahme Beine und einen ganz respektabeln Zagel (Schwanz)." — „St! St!" erwiderte ein Freund, „saget das nicht, Ihr richtet Euch zu Grunde: sie werden

---

*) Ausdruck Hegels in der Hegelzeitung, vulgo Jahrbücher der wissenschaftlichen Litteratur, 1827, Nr. 7. Das Original hat bloß: profundidades y sentencias.

meynen, Ihr wäret ein großer et cetera. Ihr höret ja was wir Andern sagen und thun: also folgt dem Strom." — „Ich schwöre bei allen Heiligen", sagte ein anderer ebenfalls ehrlicher Mann, „daß das nicht nur kein Adler ist, sondern sogar sein
5 Antipode: ich sage, es ist ein großer et cetera." — „Schweig doch, schweig!" sagte, ihn mit dem Ellenbogen stoßend, sein Freund, „willst du von Allen ausgelacht werden? Du darfst nicht anders sagen, als daß es ein Adler sei, dächtest du auch ganz das Gegentheil: so machen wir's ja Alle." — „Bemerken
10 Sie nicht", schrie der Scharlatan, „die Feinheiten, welche er vorbringt? Wer die nicht faßte und fühlte, müßte von allem Genie entblößt seyn." Auf der Stelle sprang ein Backalaureus hervor ausrufend: „Wie herrlich! Welche große Gedanken! Das Vortrefflichste der Welt! Welche Sentenzen! Laßt sie mich aufschrei-
15 ben! Es wäre ewig Schade, wenn auch nur ein Jota davon verloren gienge: (und nach seinem Hinscheiden werde ich meine Hefte ediren.")*) — In diesem Augenblick erhob das Wunderthier jenen seinen ohrzerreißenden Gesang, der eine ganze Rathsversammlung aus der Fassung bringen kann, und begleitete ihn
20 mit einem solchen Strom von Ungebührlichkeiten, daß Alle verdutzt dastanden, einander ansehend. „Aufgeschaut, aufgeschaut, meine gescheuten**) Leute", rief eilig der verschmitzte Betrüger, „aufgeschaut und auf den Fußspitzen gestanden! Das nenne ich reden! Giebt es einen zweiten Apollo wie diesen? Was dünkt
25 euch von der Zartheit seiner Gedanken, von der Beredsamkeit seiner Sprache? Giebt es auf der Welt einen größern Verstand?" —

---

*) Lectio spuria, uncis inclusa.

**) Man soll schreiben „Gescheut" und nicht „Gescheidt": der Etymologie des Worts liegt der Gedanke zum Grunde, welchen Chamfort sehr artig so ausdrückt: l'écriture a dit que le commencement de la sagesse était la crainte de Dieu; moi, je crois que c'est la crainte des hommes.

Die Umstehenden blickten einander an: aber keiner wagte zu mucksen, noch zu äußern was er dachte und was eben die Wahrheit war, um nur nicht für einen Dummkopf gehalten zu werden: vielmehr brachen Alle mit Einer Stimme in Lob und Beifall aus. „Ach, dieser Schnabel", rief eine lächerliche Schwätzerin, 5 „reißt mich ganz hin: den ganzen Tag könnte ich ihm zuhören." — „Und mich soll der Teufel holen", sprach fein leise ein Gescheuter, „wenn es nicht ein Esel ist und aller Orten bleibt: werde mich jedoch hüten, dergleichen zu sagen." — „Bei meiner Treue", sagte ein Anderer, „das war ja keine Rede, sondern 10 ein Eselgeschrei: aber Wehe dem, der so etwas sagen wollte! Das geht jetzt so in der Welt: der Maulwurf gilt für einen Luchs, der Frosch für einen Kanarienvogel, die Henne für einen Löwen, die Grille für einen Stieglitz, der Esel für einen Adler. Was ist denn mir am Gegentheil gelegen? Meine Gedanken 15 habe ich für mich, rede dabei wie Alle, und laßt uns leben! Das ist's, worauf es ankommt."

Kritilo war aufs Aeußerste gebracht, solche Gemeinheit von der einen und solche Verschmitztheit von der andern Seite sehen zu müssen. „Kann die Narrheit sich so der Köpfe bemei- 20 stern?" dachte er. Aber der Spitzbube von Aufschneider lachte unter dem Schatten seiner großen Nase über Alle, und sprach, wie in der Komödie bei Seite, triumphirend zu sich selbst: „Habe ich sie dir alle zum Besten? Könnte eine Kupplerin mehr leisten?" und von Neuem gab er ihnen hundert Abgeschmackt- 25 heiten zu verdauen, wobei er abermals rief: „Daß nur Keiner sage, es sei nicht so: sonst stämpelt er sich zum Dummkopf." Dadurch stieg nun jener niederträchtige Beifall immer höher: auch Andrenio machte es schon wie Alle. — Aber Kritilo, der es nicht länger aushalten konnte, wollte platzen. Er wandte 30 sich zu seinem verstummten Entzifferer mit den Worten: „wie lange soll dieser Mensch unsere Geduld mißbrauchen, und wie

lange willst du schweigen? Geht doch die Unverschämtheit und Gemeinheit über alle Gränzen!" — Worauf Jener: „Habe nur Geduld, bis die Zeit es aussagt: die wird schon, wie sie immer thut, die Wahrheit nachholen. Warte nur, daß das Ungethüm
5 uns das Schwanztheil zukehre, und dann wirst du eben Die, welche es jetzt bewundern, es verwünschen hören." Und genau so fiel es aus, als der Betrüger seinen Diphthong von Adler und Esel (so erlogen jener, wie richtig dieser) wieder hineinzog. Im selben Augenblick fing Einer und der Andere an,
10 mit der Sprache herauszurücken: „Bei meiner Treue", sagte der Eine, „das war ja kein Genie, sondern ein Esel." — „Was für Narren wir gewesen sind!" rief ein Anderer: und so machten sie sich gegenseitig Muth, bis es hieß: „Hat man je eine ähnliche Betrügerei gesehen? Er hat wahrhaftig nicht ein ein-
15 ziges Wort gesprochen, woran etwas gewesen wäre, und wir flatschten ihm Beifall. Kurzum, es war ein Esel, und wir verdienen gesaumsattelt zu werden."

Aber eben jetzt trat von Neuem der Scharlatan hervor, ein anderes und größeres Wunder verheißend: „Nunmehro", sagte
20 er, „werde ich Ihnen wirklich nichts Geringeres vorführen, als einen weltberühmten Riesen, neben welchem Enceladus und Typhoeus sich gar nicht sehen lassen dürften. Ich muß jedoch zugleich erwähnen, daß, wer ihm ‚Riese!' zurufen wird, dadurch sein Glück macht: denn dem wird er zu großen Ehren
25 verhelfen, wird Reichthümer auf ihn häufen, tausende, ja zehntausende von Piastern Einkünfte, dazu Würde, Amt und Stelle. Hingegen Wehe Dem, der keinen Riesen in ihm erkennt: nicht nur wird er keine Gnadenbezeugung erreichen, sondern ihn werden Blitz und Strafe erreichen. Aufgeschaut, die ganze Welt!
30 Nun kommt er, nun zeigt er sich, o wie er emporragt!" — Eine Gardine gieng auf und es erschien ein Männchen, welches, auf einen Hebe-Krahn gestellt, nicht mehr sichtbar gewesen

wäre, groß wie vom Ellenbogen bis zur Hand, ein Nichts, ein Pygmäe in jeder Hinsicht, im Wesen und Thun. „Nun, was macht ihr? Warum schreiet ihr nicht? Warum applaudirt ihr nicht? Erhebet Eure Stimme, Redner! Singet, Dichter! Schreibt, Genies! Euer Chorus sei: der berühmte, der außerordentliche, der große Mann!" — Alle standen erstarrt und fragten einander mit den Augen: „Was hat Der von einem Riesen? Welchen Zug eines Helden seht ihr an ihm?" — Aber schon fieng der Haufen der Schmeichler lauter und immer lauter zu schreien an: „Ja, ja! der Riese, der Riese! der erste Mann der Welt! Welch ein großer Fürst war jener! Welch ein tapfrer Marschall dieser! Welch ein trefflicher Minister der und der!" Sogleich regnete es Dublonen über sie. Da schrieben die Autoren! schon nicht mehr Geschichte, sondern Panegyriken. Die Dichter, sogar Pedro Mateo*) selbst, nagten an den Nägeln, um zu Brode zu gelangen. Und Niemand war da, der es gewagt hätte, das Gegentheil zu sagen. Vielmehr schrien Alle um die Wette: „Der Riese! der große, der allergrößte Riese!" Denn Jeder hoffte ein Amt, eine Pfründe. Im Stillen und innerlich sagten sie freilich: „Wie tapfer ich lüge! Er ist noch immer nicht gewachsen, sondern bleibt ein Zwerg. Aber was soll ich machen? Geht ihr hin und sagt was ihr denkt: dann seht zu, was euch das einbringen wird. Hingegen wie ich es mache, habe ich Bekleidung und Essen und Trinken, und kann glänzen und werde ein großer Mann. Mag er daher seyn was er will: er soll, der ganzen Welt zum Trotz, ein Riese seyn." — Andrenio fieng an, dem Strome zu folgen und schrie auch: „Der Riese, der Riese, der ungeheure Riese!" Und augenblicklich regnete es Geschenke und Dublonen über ihn: da rief er aus: „Das, das ist Lebensweisheit!" Aber Kritilo stand da, und wollte außer sich ge-

*) Er hat Heinrich IV. besungen: siehe Criticon, P. III, Cris. 12, p. 376.

rathen: „Ich berste, wenn ich nicht rede", sagte er. „Rede nicht", sprach der Entzifferer, „und renne nicht in dein Verderben. Warte nur, daß dieser Riese uns den Rücken kehre, und du wirst sehen wie es geht." So traf es ein: denn sobald
5 Jener seine Riesenrolle ausgespielt hatte und nun sich zurückzog in die Leichentüchergarderobe, da hoben Alle an: „Welche Pinsel sind wir doch gewesen! das war ja kein Riese, sondern ein Pygmäe, an dem nichts, und der zu nichts war", und fragten sich unter einander, wie es nur möglich gewesen. Kritilo
10 aber sprach: „Welch ein Unterschied ist es doch, ob man von Einem bei seinem Leben oder nach dem Tode redet. Wie ändert die Abwesenheit die Sprache: wie groß ist doch die Entfernung zwischen über unsern Köpfen und unter unsern Füßen!"

Allein die Betrügereien jenes modernen Sinon waren noch
15 nicht zu Ende. Jetzt warf er sich auf die andere Seite und holte ausgezeichnete Männer, wahre Riesen hervor, die er für Zwerge ausgab, für Leute die nichts taugten, nichts wären, ja, weniger als nichts: wozu denn Alle Ja sagten, und wofür Jene gelten mußten, ohne daß die Leute von Urtheil und Kritik zu mucksen
20 gewagt hätten. Ja, er führte den Phönix vor, und sagte, es wäre ein Käfer. Alle sprachen richtig Ja, das wäre er: und dafür mußte er nun gelten.» —

So weit Gracian, und so viel von dem summo philosopho, vor welchem die Dänische Akademie ganz ehrlich meint
25 Respekt fordern zu dürfen: wodurch sie mich in den Fall gesetzt hat, für die mir ertheilte Lektion ihr mit einer Gegenlektion zu dienen.

Noch habe ich zu bemerken, daß das Publikum gegenwärtige zwei Preisschriften ein halbes Jahr früher erhalten haben würde,
30 wenn ich mich nicht fest darauf verlassen hätte, daß die Königlich Dänische Societät, wie es Recht ist und alle Akademien thun, in dem selben Blatte, darin sie ihre Preisfragen für das

Ausland publicirt (hier die Halle'sche Litteraturzeitung) auch die Entscheidung derselben bekannt machen würde. Das thut sie aber nicht, sondern man muß die Entscheidung aus Kopenhagen einholen, welches um so schwieriger ist, als nicht ein Mal der Zeitpunkt derselben in der Preisfrage angegeben wird. 5
Diesen Weg habe ich daher sechs Monate zu spät eingeschlagen.*)

Frankfurt a. M., im September 1840.

*) Sie hat ihr Urtheil jedoch nachträglich publicirt, d. h. nach dem Erscheinen gegenwärtiger Ethik und dieser Rüge. Nämlich im Intelligenzblatt der Halle'schen Litteraturzeitung, November 1840, Nr. 59, wie auch in dem der Jena'schen Litteraturzeitung des selben Monats, hat sie dasselbe abdrucken lassen, — also im November publicirt was im Januar entschieden worden.

Vorrede zur zweiten Auflage.

Beide Preisschriften haben in dieser zweiten Auflage ziemlich beträchtliche Zusätze erhalten, welche meistens nicht lang, aber an vielen Stellen eingefügt sind und zum gründlichen Verständniß des Ganzen beitragen werden. Nach der Seitenzahl kann man sie nicht abschätzen; wegen des größern Formats gegenwärtiger Auflage. Ueberdies würden sie noch zahlreicher seyn, wenn nicht die Ungewißheit, ob ich diese zweite Auflage erleben würde, mich in der Zwischenzeit genöthigt hätte, die hieher gehörigen Gedanken, successiv, wo ich es eben konnte, einstweilen niederzulegen, nämlich theils im zweiten Bande meines Hauptwerkes, Kap. 47, und theils in „Parerga und Paralipomena", Bd. 2, Kap. 8. —

Die von der Dänischen Akademie verworfene und bloß mit einem öffentlichen Verweis belohnte Abhandlung über das Fundament der Moral erscheint also hier nach zwanzig Jahren in zweiter Auflage. Ueber das Urtheil der Akademie habe ich die nöthige Auseinandersetzung schon in der ersten Vorrede gegeben, und daselbst vor allen Dingen nachgewiesen, daß in demselben die Akademie leugnet gefragt zu haben was sie gefragt hat, hingegen gefragt zu haben behauptet was sie durchaus nicht gefragt hat:

und zwar habe ich dieses (S. IX—XIV) so klar, ausführlich und gründlich dargethan, daß kein Rabulist auf der Welt sie davon weiß brennen kann. Was es nun aber hiemit auf sich habe, brauche ich nicht erst zu sagen. Ueber das Verfahren der Akademie im Ganzen habe ich jetzt, nach zwanzigjähriger Zeit zur kühlsten Ueberlegung, noch Folgendes hinzuzufügen. 5

Wenn der Zweck der Akademien wäre, die Wahrheit möglichst zu unterdrücken, Geist und Talent nach Kräften zu ersticken und den Ruhm der Windbeutel und Scharlatane tapfer aufrecht zu erhalten; so hätte dies Mal unsere Dänische Akademie demselben 10 vortrefflich entsprochen. Weil ich nun aber mit dem von mir verlangten Respekt vor Windbeuteln und Scharlatanen, welche von feilen Lobsängern und bethörten Gimpeln für große Denker ausgeschrien sind, ihr nicht dienen kann; so will ich, statt dessen, den Herren von der Dänischen Akademie einen nützlichen Rath 15 ertheilen. Wenn die Herren Preisfragen in die Welt ergehen lassen, müssen sie vorher sich eine Portion Urtheilskraft anschaffen, wenigstens so viel man für's Haus braucht, gerade nur um nöthigenfalls doch Hafer von Spreu unterscheiden zu können. Denn außerdem, wenn es da in secunda Petri*) gar zu schlecht 20 bestellt ist, kann man garstig anlaufen. Nämlich auf Midas-Urtheil folgt Midas-Schicksal, und bleibt nicht aus. Nichts kann davor schützen; keine gravitätische Gesichter und vornehme Mienen können helfen. Auch kommt es zu Tage. Wie dicke Perrücken man auch aufsetzen mag, — es fehlt doch nicht an indiskreten 25 Barbieren, an indiskretem Schilfrohr, ja, heut zu Tage nimmt man sich nicht die Mühe, dazu erst ein Loch in die Erde zu bohren. — Zu diesem Allen kommt nun aber noch die kindliche Zuversicht, mir einen öffentlichen Verweis zu ertheilen und ihn in Deutschen Litteraturzeitungen abdrucken zu lassen, darüber, daß 30

*) Dialectices Petri Rami pars secunda, quae est „de judicio“.

ich nicht so pinselhaft gewesen bin, mir imponiren zu lassen durch den von demüthigen Ministerkreaturen angestimmten und vom hirnlosen litterarischen Pöbel lange fortgesetzten Lobgesang, um darauf hin bloße Gaukler, die nie die Wahrheit, sondern stets nur ihre
5 eigene Sache gesucht haben, mit der Dänischen Akademie für Summi philosophi zu halten. Ist es denn diesen Akademikern gar nicht eingefallen, sich erst zu fragen, ob sie auch nur einen Schatten von Berechtigung hätten, mir über meine Ansichten öffentliche Verweise zu ertheilen? Sind sie so gänzlich von allen Göt-
10 tern verlassen, daß ihnen dies nicht in den Sinn kam? Jetzt kommen die Folgen: die Nemesis ist da: schon rauscht das Schilfrohr! Ich bin, dem vieljährigen, vereinten Widerstande sämmtlicher Philosophieprofessoren zum Trotz, endlich durchgedrungen, und über die Summi philosophi unserer Akademiker gehen dem
15 gelehrten Publiko die Augen immer weiter auf: wenn sie auch noch von armsäligen Philosophieprofessoren, die sich längst mit ihnen kompromittirt haben und zudem ihrer als Stoff zu Vorlesungen bedürfen, noch ein Weilchen, mit schwachen Kräften, aufrecht erhalten werden; so sind sie doch gar sehr in der öffent-
20 lichen Aestimation gesunken, und besonders geht Hegel mit starken Schritten der Verachtung entgegen, die seiner bei der Nachwelt wartet. Die Meinung über ihn hat sich, seit zwanzig Jahren, dem Ausgang, mit welchem die in der ersten Vorrede mitgetheilte Allegorie Gracians schließt, schon auf drei Viertel des Weges ge-
25 nähert, und wird ihn, in einigen Jahren ganz erreicht haben, um völlig mit dem Urtheil zusammenzutreffen, welches, vor zwanzig Jahren, der Dänischen Akademie tam justam et gravem offensionem gegeben hat. Daher will ich, als Gegengeschenk für ihren Verweis, der Dänischen Akademie ein Goethe'sches Gedicht, in
30 ihr Album, verehren:

„Das Schlechte kannst du immer loben:
Du hast dafür sogleich den Lohn!

In deinem Pfuhle schwimmst du oben
Und bist der Pfuscher Schutzpatron.

Das Gute schelten? Magst's probiren!
Es geht, wenn du dich frech erkühnst:
Doch treten, wenn's die Menschen spüren, 5
Sie dich in Quark, wie du's verdienst."

Daß unsere Deutschen Philosophieprofessoren den Inhalt der vorliegenden ethischen Preisschriften keiner Berücksichtigung, geschweige Beherzigung, werth gehalten haben, ist schon von mir, in der Abhandlung über den Satz vom Grunde, S. 47—49 der 10 zweiten Auflage, gebührend anerkannt worden, und versteht sich überdies von selbst. Wie sollten doch hohe Geister dieser Gattung auf Das achten, was Leutchen, wie ich, sagen! Leutchen, auf die sie, in ihren Schriften, höchstens im Vorübergehen und von oben herab einen Blick der Geringschätzung und des Tadels 15 werfen. Nein, was ich vorbringe, ficht sie nicht an: sie bleiben bei ihrer Willensfreiheit und ihrem Sittengesetz; sollten auch die Gründe dagegen so zahlreich seyn, wie die Brommbeeren. Denn jene gehören zu den obligaten Artikeln, und sie wissen, wozu sie dasind: in majorem Dei gloriam sind sie da und verdienen 20 sämmtlich Mitglieder der Königlich Dänischen Akademie zu werden.

Frankfurt a. M., im August 1860.

Preisschrift

über

die Freiheit des Willens,

gekrönt

von der Königlich Norwegischen Societät
der Wissenschaften,

zu Drontheim, am 26. Januar 1839.

Motto:
La liberté est un mystère.



Die von der Königl. Societät aufgestellte Frage lautet:

Num liberum hominum arbitrium e sui ipsius conscientia demonstrari potest?

Verdeutscht: „Läßt die Freiheit des menschlichen Willens sich aus dem Selbstbewußtseyn beweisen?"

I.

Begriffsbestimmungen.

Bei einer so wichtigen, ernsten und schwierigen Frage, die im Wesentlichen mit einem Hauptproblem der gesammten Philosophie mittlerer und neuerer Zeit zusammenfällt, ist große Genauigkeit und daher eine Analyse der in der Frage vorkommenden Hauptbegriffe gewiß an ihrer Stelle.

1) Was heißt Freiheit?

Dieser Begriff ist, genau betrachtet, ein *negativer*. Wir denken durch ihn nur die Abwesenheit alles Hindernden und Hemmenden: dieses hingegen muß, als Kraft äußernd, ein Positives seyn. Der möglichen Beschaffenheit dieses Hemmenden entsprechend hat der Begriff drei sehr verschiedene Unterarten: physische, intellektuelle und moralische Freiheit.

a) *Physische Freiheit* ist die Abwesenheit der *materiellen* Hindernisse jeder Art. Daher sagen wir: freier Himmel, freie Aussicht, freie Luft, freies Feld, ein freier Platz, freie Wärme (die nicht chemisch gebunden ist), freie Elektricität, freier

Lauf des Stroms, wo er nicht mehr durch Berge oder Schleusen gehemmt ist u. s. w. Selbst freie Wohnung, freie Kost, freie Presse, postfreier Brief, bezeichnet die Abwesenheit der lästigen Bedingungen, welche, als Hindernisse des Genusses, solchen Dingen anzuhängen pflegen. Am häufigsten aber ist in unserm Denken der Begriff der Freiheit das Prädikat animalischer Wesen, deren Eigenthümliches ist, daß ihre Bewegungen von *ihrem Willen* ausgehen, willkührlich sind und demnach alsdann *frei* genannt werden, wann kein materielles Hinderniß dies unmöglich macht. Da nun diese Hindernisse sehr verschiedener Art seyn können, das durch sie Gehinderte aber stets *der Wille* ist; so faßt man, der Einfachheit halber, den Begriff lieber von der positiven Seite, und denkt dadurch Alles, was sich allein durch seinen Willen bewegt, oder allein aus seinem Willen handelt: welche Umwendung des Begriffs im Wesentlichen nichts ändert. Demnach werden, in dieser *physischen* Bedeutung des Begriffs der Freiheit, Thiere und Menschen dann *frei* genannt, wann weder Bande, noch Kerker, noch Lähmung, also überhaupt kein *physisches, materielles* Hinderniß ihre Handlungen hemmt, sondern diese ihrem *Willen* gemäß vor sich gehen.

Diese *physische Bedeutung* des Begriffs der Freiheit, und besonders als Prädikat animalischer Wesen, ist die ursprüngliche, unmittelbare und daher allerhäufigste, in welcher er ebendeshalb auch keinem Zweifel oder Kontrovers unterworfen ist, sondern seine Realität stets durch die Erfahrung beglaubigen kann. Denn sobald ein animalisches Wesen nur aus seinem *Willen* handelt, ist es, in dieser Bedeutung, *frei*: wobei keine Rücksicht darauf genommen wird, was etwan auf seinen Willen selbst Einfluß haben mag. Denn nur auf das *Können*, d. h. eben auf die Abwesenheit *physischer* Hindernisse seiner Aktionen, bezieht sich der Begriff der Freiheit, in dieser seiner ursprünglichen, unmittelbaren und daher populären Bedeutung. Daher sagt man: frei ist der Vogel in der Luft, das Wild im Walde; frei ist der Mensch von Natur; nur der Freie ist glücklich. Auch ein Volk nennt man frei, und versteht darunter, daß es allein nach Gesetzen regiert wird, diese Gesetze aber selbst gegeben hat: denn alsdann befolgt es überall nur seinen eigenen Willen. Die politische Freiheit ist demnach der physischen beizuzählen.

Sobald wir aber von dieser physischen Freiheit abgehen und die zwei andern Arten derselben betrachten, haben wir es nicht mehr mit dem populären, sondern mit einem philosophischen Sinne des Begriffs zu thun, der bekanntlich vielen Schwie-
5 rigkeiten den Weg öffnet. Er zerfällt in zwei gänzlich verschiedene Arten: die intellektuelle und die moralische Freiheit.

b) Die intellektuelle Freiheit, *το ἑκούσιον καὶ ἀκούσιον κατὰ διάνοιαν* bei Aristoteles, wird hier bloß zum Behuf der Vollständigkeit der Begriffseintheilung in Betracht gezogen: ich
10 erlaube mir daher ihre Erörterung hinauszusetzen bis ganz ans Ende dieser Abhandlung, als wo die in ihr zu gebrauchenden Begriffe schon im Vorhergegangenen ihre Erklärung gefunden haben werden, so daß sie dann in der Kürze wird abgehandelt werden können. In der Eintheilung aber mußte sie, als der
15 physischen Freiheit zunächst verwandt, ihre Stelle neben dieser haben.

c) Ich wende mich also gleich zur dritten Art, zur moralischen Freiheit, als welche eigentlich das liberum arbitrium ist, von dem die Frage der königl. Societät redet.

20 Dieser Begriff knüpft sich an den der physischen Freiheit von einer Seite, die auch seine, nothwendig viel spätere, Entstehung begreiflich macht. Die physische Freiheit bezieht sich, wie gesagt, nur auf materielle Hindernisse, bei deren Abwesenheit sie sogleich da ist. Nun aber bemerkte man, in manchen Fällen, daß ein
25 Mensch, ohne durch materielle Hindernisse gehemmt zu seyn, durch bloße Motive, wie etwan Drohungen, Versprechungen, Gefahren u. dgl., abgehalten wurde zu handeln, wie es außerdem gewiß seinem Willen gemäß gewesen seyn würde. Man warf daher die Frage auf, ob ein solcher Mensch noch frei gewesen
30 wäre? oder ob wirklich ein starkes Gegenmotiv die dem eigentlichen Willen gemäße Handlung ebenso hemmen und unmöglich machen könne, wie ein physisches Hinderniß? Die Antwort darauf konnte dem gesunden Verstande nicht schwer werden: daß nämlich niemals ein Motiv so wirken könne, wie ein physisches
35 Hinderniß; indem dieses leicht die menschlichen Körperkräfte überhaupt unbedingt übersteige, hingegen ein Motiv nie an sich selbst unwiderstehlich seyn, nie eine unbedingte Gewalt haben, sondern immer noch möglicherweise durch ein stärkeres Gegenmotiv

überwogen werden könne, wenn nur ein solches vorhanden und der im individuellen Fall gegebene Mensch durch dasselbe bestimmbar wäre; wie wir denn auch häufig sehen, daß sogar das gemeinhin stärkste aller Motive, die Erhaltung des Lebens, doch überwogen wird von andern Motiven: z. B. beim Selbstmord und bei Aufopferung des Lebens für Andere, für Meinungen und für mancherlei Interessen; und umgekehrt, daß alle Grade der ausgesuchtesten Marter auf der Folterbank bisweilen überwunden worden sind von dem bloßen Gedanken, daß sonst das Leben verloren gehe. Wenn aber auch hieraus erhellte, daß die Motive keinen rein objektiven und absoluten Zwang mit sich führen, so konnte ihnen doch ein subjektiver und relativer, nämlich für die Person des Betheiligten, zustehen; welches im Resultat das Selbe war. Daher blieb die Frage: ist der Wille selbst frei? — Hier war nun also der Begriff der Freiheit, den man bis dahin nur in Bezug auf das *Können* gedacht hatte, in Beziehung auf das *Wollen* gesetzt worden, und das Problem entstanden, ob denn das Wollen selbst *frei* wäre. Aber diese Verbindung mit dem *Wollen* einzugehen, zeigt, bei näherer Betrachtung, der ursprüngliche, rein empirische und daher populäre Begriff von Freiheit sich unfähig. Denn nach diesem bedeutet „*frei*" — „*dem eigenen Willen gemäß*": frägt man nun, ob der Wille selbst frei sei; so frägt man, ob der Wille sich selber gemäß sei: was sich zwar von selbst versteht, womit aber auch nichts gesagt ist. Dem empirischen Begriff der Freiheit zufolge heißt es: „Frei bin ich, wenn ich *thun kann, was ich will*": und durch das „was ich will" ist da schon die Freiheit entschieden. Jetzt aber, da wir nach der Freiheit des *Wollens* selbst fragen, würde demgemäß diese Frage sich so stellen: „Kannst du auch *wollen*, was du willst?" — welches herauskommt, als ob das Wollen noch von einem andern, hinter ihm liegenden Wollen abhienge. Und gesetzt, diese Frage würde bejaht; so entstände alsbald die zweite: „kannst du auch wollen, was du wollen willst?" und so würde es ins Unendliche höher hinaufgeschoben werden, indem wir immer *ein* Wollen von einem früheren, oder tiefer liegenden, abhängig dächten, und vergeblich strebten, auf diesem Wege zuletzt eines zu erreichen, welches wir als von gar nichts abhängig denken und annehmen müßten. Wollten wir aber ein solches annehmen; so

könnten wir ebenso gut das erste, als das beliebig letzte dazu nehmen, wodurch denn aber die Frage auf die ganz einfache „kannst du wollen?“ zurückgeführt würde. Ob aber die bloße Bejahung dieser Frage die Freiheit des Wollens entscheidet, ist was man wissen wollte, und bleibt unerledigt. Der ursprüngliche, empirische, vom Thun hergenommene Begriff der Freiheit weigert sich also, eine direkte Verbindung mit dem des Willens einzugehen. Dieserhalb mußte man, um dennoch den Begriff der Freiheit auf den Willen anwenden zu können, ihn dadurch modifiziren, daß man ihn abstrakter faßte. Dies geschah, indem man durch den Begriff der *Freiheit* nur im Allgemeinen die Abwesenheit aller *Nothwendigkeit* dachte. Hiebei behält der Begriff den *negativen* Charakter, den ich ihm gleich Anfangs zuerkannt hatte. Zunächst wäre demnach der Begriff der *Nothwendigkeit*, als der jenem *negativen* Bedeutung gebende *positive* Begriff, zu erörtern.

Wir fragen also: was heißt *nothwendig*? Die gewöhnliche Erklärung, „nothwendig ist, dessen Gegentheil unmöglich, oder was nicht anders seyn kann“, — ist eine bloße Worterklärung, eine Umschreibung des Begriffs, die unsere Einsicht nicht vermehrt. Als die Real-Erklärung aber stelle ich diese auf: *nothwendig ist, was aus einem gegebenen zureichenden Grunde folgt*: welcher Satz, wie jede richtige Definition, sich auch umkehren läßt. Je nachdem nun dieser zureichende Grund ein logischer, oder ein mathematischer, oder ein physischer, genannt Ursache, ist, wird die *Nothwendigkeit* eine logische (wie die der Konklusion, wenn die Prämissen gegeben sind), eine mathematische (z. B. die Gleichheit der Seiten des Dreiecks, wenn die Winkel gleich sind), oder eine physische, reale (wie der Eintritt der Wirkung, sobald die Ursache da ist) seyn: immer aber hängt sie, mit gleicher Strenge, der Folge an, wenn der Grund gegeben ist. Nur sofern wir etwas als Folge aus einem gegebenen Grunde begreifen, erkennen wir es als nothwendig, und umgekehrt, sobald wir etwas als Folge eines zureichenden Grundes erkennen, sehen wir ein, daß es nothwendig ist: denn alle Gründe sind zwingend. Diese Realerklärung ist so adäquat und erschöpfend, daß Nothwendigkeit und Folge aus einem gegebenen zureichenden Grunde Wechselbegriffe sind, d. h. überall der eine

an die Stelle des andern gesetzt werden kann.*) — Demnach wäre Abwesenheit der Nothwendigkeit identisch mit Abwesenheit eines bestimmenden zureichenden Grundes. Als das Gegentheil des Nothwendigen wird jedoch das Zufällige gedacht; was hiemit nicht streitet. Nämlich jedes Zufällige ist nur relativ ein solches. Denn in der realen Welt, wo allein das Zufällige anzutreffen, ist jede Begebenheit nothwendig, in Bezug auf ihre Ursache: hingegen in Bezug auf alles Uebrige, womit sie etwan in Raum und Zeit zusammentrifft, ist sie zufällig. Nun müßte aber das Freie, da Abwesenheit der Nothwendigkeit sein Merkmal ist, das schlechthin von gar keiner Ursache Abhängige seyn, mithin definirt werden als das absolut Zufällige: ein höchst problematischer Begriff, dessen Denkbarkeit ich nicht verbürge, der jedoch sonderbarer Weise mit dem der Freiheit zusammentrifft. Jedenfalls bleibt das Freie das in keiner Beziehung Nothwendige, welches heißt von keinem Grunde Abhängige. Dieser Begriff nun, angewandt auf den Willen des Menschen, würde besagen, daß ein individueller Wille in seinen Aeußerungen (Willensakten) nicht durch Ursachen, oder zureichende Gründe überhaupt, bestimmt würde; da außerdem, weil die Folge aus einem gegebenen Grunde (welcher Art dieser auch sei) allemal nothwendig ist, seine Akte nicht frei, sondern nothwendig wären. Hierauf beruht Kants Definition, nach welcher Freiheit das Vermögen ist, eine Reihe von Veränderungen von selbst anzufangen. Denn dies „von selbst" heißt, auf seine wahre Bedeutung zurückgeführt, „ohne vorhergegangene Ursache": dies aber ist identisch mit ohne „Nothwendigkeit". So daß, wenn gleich jene Definition dem Begriff der Freiheit den Anschein giebt, als wäre er ein positiver, bei näherer Betrachtung doch seine negative Natur wieder hervortritt. — Ein freier Wille also wäre ein solcher, der nicht durch Gründe, — und da Jedes ein Anderes Bestimmende ein Grund, bei realen Dingen ein Real-Grund, d. i. Ursache, seyn muß, — ein solcher, der durch gar nichts bestimmt würde; dessen einzelne Aeußerungen (Willensakte) also schlechthin und ganz ursprünglich aus ihm selbst hervorgiengen,

*) Man findet die Erörterung des Begriffes der Nothwendigkeit in meiner Abhandlung über den Satz vom Grunde, zweite Auflage, §. 49.

ohne durch vorhergängige Bedingungen nothwendig herbeigeführt, also auch ohne durch irgend etwas, einer Regel gemäß, bestimmt zu seyn. Bei diesem Begriff geht das deutliche Denken uns deshalb aus, weil der Satz vom Grunde, in allen seinen Bedeutungen, die wesentliche Form unsers gesammten Erkenntnißvermögens ist, hier aber aufgegeben werden soll. Inzwischen fehlt es auch für diesen Begriff nicht an einem terminus technicus: er heißt liberum arbitrium indifferentiae. Dieser Begriff ist übrigens der einzige deutlich bestimmte, feste und entschiedene von Dem, was Willensfreiheit genannt wird; daher man sich von ihm nicht entfernen kann, ohne in schwankende, nebelichte Erklärungen, hinter denen sich zaudernde Halbheit verbirgt, zu gerathen: wie wenn von Gründen geredet wird, die ihre Folgen nicht nothwendig herbeiführen. Jede Folge aus einem Grunde ist nothwendig, und jede Nothwendigkeit ist Folge aus einem Grunde. Aus der Annahme eines solchen liberi arbitrii indifferentiae ist die nächste, diesen Begriff selbst charakterisirende Folge und daher als sein Merkmal festzustellen, daß einem damit begabten menschlichen Individuo, unter gegebenen, ganz individuell und durchgängig bestimmten äußern Umständen, zwei einander diametral entgegengesetzte Handlungen gleich möglich sind.

2) Was heißt Selbstbewußtseyn?

Antwort: das Bewußtseyn des *eigenen Selbst*, im Gegensatz des Bewußtseyns *anderer Dinge*, welches letztere das Erkenntnißvermögen ist. Dieses nun enthält zwar, ehe noch jene anderen Dinge darin vorkommen, gewisse Formen der Art und Weise dieses Vorkommens, welche demnach Bedingungen der Möglichkeit ihres objektiven Daseyns, d. h. ihres Daseyns als Objekte für uns, sind: dergleichen sind bekanntlich Zeit, Raum, Kausalität. Obgleich nun diese Formen des Erkennens in uns selbst liegen; so ist dies doch nur zu dem Behuf, daß wir uns *anderer Dinge* als solcher bewußt werden können und in durchgängiger Beziehung auf diese: daher wir jene Formen, wenn sie gleich in uns liegen, nicht als zum *Selbstbewußtseyn* gehörig anzusehen haben, vielmehr als *das Bewußtseyn anderer Dinge*, d. i. die objektive Erkenntniß, möglich machend.

Ferner werde ich nicht etwan durch den Doppelsinn des in der Aufgabe gebrauchten Wortes conscientia mich verleiten lassen, die unter dem Namen des Gewissens, auch wohl der praktischen Vernunft, mit ihren von *Kant* behaupteten kategorischen Imperativen, bekannten moralischen Regungen des Menschen zum Selbstbewußtseyn zu ziehen; theils weil solche erst in Folge der Erfahrung und Reflexion, also in Folge des Bewußtseyns anderer Dinge, eintreten, theils weil die Gränzlinie zwischen dem, was in ihnen der menschlichen Natur ursprünglich und eigen angehört, und dem, was moralische und religiöse Bildung hinzufügt, noch nicht scharf und unwidersprechlich gezogen ist. Zudem es auch wohl nicht die Absicht der königl. Societät seyn kann, durch Hineinziehung des Gewissens in das Selbstbewußtseyn, die Frage auf den Boden der Moral hinübergespielt und nun *Kants* moralischen Beweis, oder vielmehr Postulat, der Freiheit aus dem a priori bewußten Moralgesetze, vermöge des Schlusses „du kannst, weil du sollst", wiederholt zu sehn.

Aus dem Gesagten erhellt, daß von unserm gesammten Bewußtseyn überhaupt der bei weitem größte Theil nicht das *Selbstbewußtseyn*, sondern das *Bewußtseyn anderer Dinge*, oder das Erkenntnißvermögen, ist. Dieses ist, mit allen seinen Kräften, nach Außen gerichtet und ist der Schauplatz (ja, von einem tiefern Forschungspunkte aus, die Bedingung) der realen Außenwelt, gegen die es sich zunächst anschaulich auffassend verhält und nachher das auf diesem Wege Gewonnene, gleichsam ruminirend, zu Begriffen verarbeitet, in deren endlosen, mit Hülfe der Worte vollzogenen Kombinationen *das Denken* besteht. — Also allererst was wir nach Abzug dieses bei Weitem allergrößten Theiles unsers gesammten Bewußtseyns übrig behalten, wäre das *Selbstbewußtseyn*. Wir übersehen schon von hier, daß der Reichthum desselben nicht groß seyn kann: daher, wenn die nachgesuchten Data zum Beweise der Willensfreiheit in demselben wirklich liegen sollten, wir hoffen dürfen, daß sie uns nicht entgehn werden. Als das Organ des Selbstbewußtseyns hat man auch einen *innern Sinn**) aufgestellt, der jedoch mehr im bild-

*) Er findet sich schon beim Cicero als tactus interior: Acad. quaest., IV, 7. Deutlicher beim Augustin, De lib. arb., II, 3 sqq. Dann bei Cartes: Princ. phil., IV, 190; und ganz ausgeführt bei Locke.

lichen, als im eigentlichen Verstande zu nehmen ist: denn das Selbstbewußtseyn ist unmittelbar. Wie dem auch sei, so ist unsere nächste Frage: was enthält nun das Selbstbewußtseyn? oder: wie wird der Mensch sich seines eigenen Selbsts unmittelbar bewußt?
5 Antwort: durchaus als eines Wollenden. Jeder wird, bei Beobachtung des eigenen Selbstbewußtseyns bald gewahr werden, daß sein Gegenstand allezeit das eigene Wollen ist. Hierunter hat man aber freilich nicht bloß die entschiedenen, sofort zur That werdenden Willensakte und die förmlichen Entschlüsse, nebst den
10 aus ihnen hervorgehenden Handlungen zu verstehen; sondern wer nur irgend das Wesentliche, auch unter verschiedenen Modifikationen des Grades und der Art, festzuhalten vermag, wird keinen Anstand nehmen, auch alles Begehren, Streben, Wünschen, Verlangen, Sehnen, Hoffen, Lieben, Freuen, Jubeln u. dgl., nicht
15 weniger, als Nichtwollen oder Widerstreben, alles Verabscheuen, Fliehen, Fürchten, Zürnen, Hassen, Trauern, Schmerzleiden, kurz alle Affekte und Leidenschaften, den Aeußerungen des Wollens beizuzählen; da diese Affekte und Leidenschaften nur mehr oder minder schwache oder starke, bald heftige und stürmische, bald
20 leise Bewegungen des entweder gehemmten, oder losgelassenen, befriedigten, oder unbefriedigten eigenen Willens sind, und sich alle auf Erreichen oder Verfehlen des Gewollten, und Erdulden oder Ueberwinden des Verabscheuten, in mannigfaltigen Wendungen, beziehen: sie sind also entschiedene Affektionen des selben
25 Willens, der in den Entschlüssen und Handlungen thätig ist.*) Sogar aber gehört eben dahin das, was man Gefühle der Lust und Unlust nennt: diese sind zwar in großer Mannigfaltigkeit von Graden und Arten vorhanden, lassen sich aber doch allemal

---

*) Es ist sehr beachtenswerth, daß schon der Kirchenvater Augustinus dies vollkommen erkannt hat, während so viele Neuere, mit ihrem angeblichen „Gefühlsvermögen", es nicht einsehen. Nämlich de civit. Dei, Lib. XIV, c. 6, redet er von den affectionibus animi, welche er, im vorhergehenden Buche, unter vier Kategorien, cupiditas, timor, laetitia, tristitia, gebracht hat, und sagt: voluntas est quippe in omnibus, imo omnes nihil aliud, quam voluntates sunt: nam quid est cupiditas et laetitia, nisi voluntas in eorum consensionem, quae volumus? et quid est metus atque tristitia, nisi voluntas in dissensionem ab his, quae nolumu?

zurückführen auf begehrende, oder verabscheuende Affektionen, also auf den als befriedigt, oder unbefriedigt, gehemmt, oder losgelassen sich seiner bewußt werdenden Willen selbst: ja, dieses erstreckt sich bis auf die körperlichen, angenehmen, oder schmerzlichen, und alle zwischen diesen beiden liegenden zahllosen Empfindungen; da das Wesen aller dieser Affektionen darin besteht, daß sie als ein dem Willen Gemäßes, oder ihm Widerwärtiges, unmittelbar ins Selbstbewußtseyn treten. Des eigenen Leibes ist man sogar, genau betrachtet, sich unmittelbar nur bewußt als des nach Außen wirkenden Organs des Willens und des Sitzes der Empfänglichkeit für angenehme, oder schmerzliche Empfindungen, welche aber selbst, wie soeben gesagt, auf ganz unmittelbare Affektionen des Willens, die ihm entweder gemäß, oder widrig sind, zurücklaufen. Wir mögen übrigens diese bloßen Gefühle der Lust oder Unlust mit einrechnen oder nicht; jedenfalls finden wir, daß alle jene Bewegungen des Willens, jenes wechselnde Wollen und Nichtwollen, welches, in seinem beständigen Ebben und Fluthen, den alleinigen Gegenstand des Selbstbewußtseyns, oder, wenn man will, des innern Sinnes ausmacht, in durchgängiger und von allen Seiten anerkannter Beziehung steht zu dem in der Außenwelt Wahrgenommenen und Erkannten. Dieses hingegen liegt, wie gesagt, nicht mehr im Bereich des unmittelbaren *Selbstbewußtseyns*, an dessen Gränze also, wo es an das Gebiet des *Bewußtseyns anderer Dinge* stößt, wir angelangt sind, sobald wir die Außenwelt berühren. Die in dieser wahrgenommenen Gegenstände sind aber der Stoff und der Anlaß aller jener Bewegungen und Akte des Willens. Man wird dies nicht als eine petitio principii auslegen: denn daß unser Wollen stets äußere Objekte zum Gegenstande hat, auf die es gerichtet ist, um die es sich dreht und die als Motive es wenigstens veranlassen, kann Keiner in Abrede stellen; da er sonst einen von der Außenwelt völlig abgeschlossenen und im finstern Innern des Selbstbewußtseyns eingesperrten Willen übrig behielte. Bloß die Nothwendigkeit, mit der jene in der Außenwelt gelegenen Dinge die Akte des Willens bestimmen, ist uns für jetzt noch problematisch.

Mit dem *Willen* also finden wir das Selbstbewußtseyn sehr stark, eigentlich sogar ausschließlich beschäftigt. Ob dasselbe nun

aber in diesem seinem alleinigen Stoff Data antrifft, aus denen die Freiheit eben jenes Willens, im oben dargelegten, auch allein deutlichen und bestimmten Sinne des Worts, hervorgienge, ist unser Augenmerk, darauf wir jetzt gerade zusteuern wollen,
5 nachdem wir bis hieher uns ihm zwar nur lavirend, aber doch schon merklich genähert haben.

II.

Der Wille vor dem Selbstbewußtseyn.

Wenn ein Mensch *will*; so will er auch Etwas: sein Willensakt ist allemal auf einen Gegenstand gerichtet und läßt sich nur in Beziehung auf einen solchen denken. Was heißt nun 5
Etwas wollen? Es heißt: der Willensakt, welcher selbst zunächst nur Gegenstand des Selbstbewußtseyns ist, entsteht auf Anlaß von etwas, das zum Bewußtseyn *anderer Dinge* gehört, also ein Objekt des Erkenntnißvermögens ist, welches Objekt, in dieser Beziehung *Motiv* genannt wird und zugleich der Stoff des 10
Willensaktes ist, indem dieser darauf gerichtet ist, d. h. irgend eine Veränderung daran bezweckt, also darauf reagirt: in dieser *Reaktion* besteht sein ganzes Wesen. Hieraus ist schon klar, daß er ohne dasselbe nicht eintreten könnte; da es ihm sowohl an Anlaß, als an Stoff fehlen würde. Allein es frägt sich, ob, 15
wenn dieses Objekt für das Erkenntnißvermögen dasteht, der Willensakt nun auch eintreten *muß*, oder vielmehr ausbleiben und entweder gar keiner, oder auch ein ganz anderer, wohl gar entgegengesetzter entstehen könnte, also ob jene Reaktion auch ausbleiben, oder, unter völlig gleichen Umständen, verschieden, ja 20
entgegengesetzt ausfallen könne. Dies heißt in der Kürze: wird der Willensakt durch das Motiv mit Nothwendigkeit hervorgerufen? oder behält vielmehr, beim Eintritt dieses ins Bewußtseyn, der Wille gänzliche Freiheit zu wollen, oder nicht zu wollen? Hier also ist der Begriff der Freiheit in jenem oben erörter- 25

ten und als hier allein anwendbar nachgewiesenen, abstrakten Sinn, als bloße Negation der Nothwendigkeit genommen und somit unser Problem festgestellt. Im unmittelbaren Selbstbewußtseyn aber haben wir die Data zur Lösung desselben zu suchen, und werden zu dem Ende dessen Aussage genau prüfen, nicht aber, durch eine summarische Entscheidung, den Knoten zerhauen, wie Kartesius, der ohne Weiteres die Behauptung aufstellte: Libertatis autem et indifferentiae, quae in nobis est, nos ita conscios esse, ut nihil sit, quod evidentius et perfectius comprehendamus. (Princ. phil., I, §. 41.) Das Unstatthafte dieser Behauptung hat schon Leibnitz gerügt (Theod., I, §. 50 et III, §. 292), der doch selbst, in diesem Punkt, nur ein schwankes Rohr im Winde war und, nach den widersprechendesten Aeußerungen, endlich zu dem Resultate gelangt, daß der Wille durch die Motive zwar inklinirt, aber nicht necessitirt würde. Er sagt nämlich: Omnes actiones sunt determinatae, et nunquam indifferentes, quia semper datur ratio inclinans quidem, non tamen necessitans, ut sic potius, quam aliter fiat. (Leibnitz, De libertate: Opera, ed. Erdmann, p. 669.) Dies giebt mir Anlaß zu bemerken, daß ein solcher Mittelweg zwischen der oben gestellten Alternative nicht haltbar ist und man nicht, einer gewissen beliebten Halbheit gemäß, sagen kann, die Motive bestimmten den Willen nur gewissermaaßen, er erleide ihre Einwirkung, aber nur bis zu einem gewissen Grade, und dann könne er sich ihr entziehen. Denn sobald wir einer gegebenen Kraft Kausalität zugestanden haben, also erkannt haben, daß sie wirkt; so bedarf es, bei etwanigem Widerstande, nur der Verstärkung der Kraft, nach Maaßgabe des Widerstandes, und sie wird ihre Wirkung vollenden. Wer mit 10 Dukaten nicht zu bestechen ist, aber wankt, wird es mit 100 seyn, u. s. f.

Wir wenden uns also mit unserm Problem an das unmittelbare Selbstbewußtseyn, in dem Sinn, den wir oben festgestellt haben. Welchen Aufschluß giebt uns nun wohl dieses Selbstbewußtseyn über jene abstrakte Frage, nämlich über die Anwendbarkeit, oder Nichtanwendbarkeit, des Begriffs der Nothwendigkeit auf den Eintritt des Willensaktes, nach gegebenem, d. h. dem Intellekt vorgestellten, Motiv? oder über die Möglichkeit, oder Unmöglichkeit, seines Ausbleibens in solchem Fall?

Wir würden uns sehr getäuscht finden, wenn wir gründliche und tiefgehende Aufschlüsse über Kausalität überhaupt und Motivation insbesondere, wie auch über die etwanige Nothwendigkeit, welche beide mit sich führen, von diesem Selbstbewußtseyn erwarteten; da dasselbe, wie es allen Menschen einwohnt, ein viel zu einfaches und beschränktes Ding ist, als daß es von dergleichen mitreden könnte: vielmehr sind diese Begriffe aus dem reinen Verstande, der nach außen gerichtet ist, geschöpft und können allererst vor dem Forum der reflektirenden Vernunft zur Sprache gebracht werden. Jenes natürliche, einfache, ja, einfältige Selbstbewußtseyn hingegen kann nicht ein Mal die Frage verstehen, geschweige sie beantworten. Seine Aussage über die Willensakte, welche Jeder in seinem eigenen Innern behorchen mag, wird, wenn von allem Fremdartigen und Unwesentlichen entblößt und auf ihren nackten Gehalt zurückgeführt, sich etwan so ausdrücken lassen: „Ich kann wollen, und wann ich eine Handlung wollen werde; so werden die beweglichen Glieder meines Leibes dieselbe sofort vollziehen, sobald ich nur will, ganz unausbleiblich." Das heißt in der Kürze: „*Ich kann thun was ich will.*" Weiter geht die Aussage des unmittelbaren Selbstbewußtseyns nicht, wie man sie auch wenden und in welcher Form man auch die Frage stellen mag. Seine Aussage bezieht sich also immer auf das *Thun können dem Willen gemäß*: dies aber ist der gleich Anfangs aufgestellte empirische, ursprüngliche und populäre Begriff der Freiheit, nach welchem *frei* bedeutet „*dem Willen gemäß*". Diese Freiheit wird das Selbstbewußtseyn unbedingt aussagen. Aber es ist nicht die, wonach wir fragen. Das Selbstbewußtseyn sagt die Freiheit des *Thuns* aus, — unter Voraussetzung des *Wollens*: aber die Freiheit des *Wollens* ist es, danach gefragt worden. Wir forschen nämlich nach dem Verhältniß des Wollens selbst zum Motiv: hierüber aber enthält jene Aussage, „ich kann thun was ich will", nichts. Die Abhängigkeit unsers Thuns, d. h., unserer körperlichen Aktionen, von unserm Willen, welche das Selbstbewußtseyn allerdings aussagt, ist etwas ganz Anderes, als die Unabhängigkeit unserer Willensakte von den äußern Umständen, welche die Willensfreiheit ausmachen würde, über welche aber das Selbstbewußtseyn nichts aussagen kann, weil sie außerhalb seiner Sphäre liegt, indem sie das Kausalverhältniß der

Außenwelt (die uns als Bewußtseyn von andern Dingen gegeben ist) zu unsern Entschlüssen betrifft, das Selbstbewußtseyn aber nicht die Beziehung dessen, was ganz außer seinem Bereiche liegt, zu dem, was innerhalb desselben ist, beurtheilen kann. Denn keine Erkenntnißkraft kann ein Verhältniß feststellen, von dessen Gliedern das eine ihr auf keine Weise gegeben werden kann. Offenbar aber liegen die *Objekte* des Wollens, welche eben den Willensakt bestimmen, außerhalb der Gränze des *Selbstbewußtseyns*, im Bewußtseyn *von andern Dingen*; der Willensakt selbst allein *in* demselben, und nach dem Kausalverhältniß jener zu diesem wird gefragt. Sache des Selbstbewußtseyns ist allein der Willensakt, nebst seiner absoluten Herrschaft über die Glieder des Leibes, welche eigentlich mit dem „was ich will“ gemeint ist. Auch ist es erst der Gebrauch dieser Herrschaft, d. i. *die That*, die ihn, selbst für das Selbstbewußtseyn, zum Willensakte stämpelt. Denn so lange er im Werden begriffen ist, heißt er *Wunsch*, wenn fertig, *Entschluß*; daß er aber dies sei, beweist dem Selbstbewußtseyn selbst erst die *That*: denn bis zu ihr ist er veränderlich. Und hier stehen wir schon gleich an der Hauptquelle jenes allerdings nicht zu leugnenden Scheines, vermöge dessen der Unbefangene (d. i. philosophisch Rohe) meint, daß ihm, in einem gegebenen Fall, entgegengesetzte Willensakte möglich wären, und dabei auf sein Selbstbewußtseyn pocht, welches, meint er, dies aussagte. Er verwechselt nämlich Wünschen mit Wollen. *Wünschen* kann er Entgegengesetztes*); aber *Wollen* nur Eines davon: und welches dieses sei, offenbart auch dem Selbstbewußtseyn allererst *die That*. Ueber die gesetzmäßige Nothwendigkeit aber, vermöge deren, von entgegengesetzten Wünschen, der eine und nicht der andere zum Willensakt und That wird, kann eben deshalb das Selbstbewußtseyn nichts enthalten, da es das Resultat so ganz a posteriori erfährt, nicht aber a priori weiß. Entgegengesetzte Wünsche mit ihren Motiven steigen vor ihm auf und nieder, abwechselnd und wiederholt: über jeden derselben sagt es aus, daß er zur That werden wird, wenn er zum Willensakt wird. Denn diese letztere rein *subjektive* Möglichkeit ist zwar zu jedem vorhanden und ist eben das

*) Siehe darüber „Parerga“, Bd. 2, §. 327, der ersten Auflage.

„ich kann thun was ich will". Aber diese *subjektive* Möglichkeit ist ganz hypothetisch: sie besagt bloß: „wenn ich dies will, kann ich es *thun*". Allein die zum Wollen erforderliche Bestimmung liegt nicht darin; da das Selbstbewußtseyn bloß das Wollen, nicht aber die zum Wollen bestimmenden Gründe enthält, 5 welche im Bewußtseyn anderer Dinge, d. h. im Erkenntnißvermögen, liegen. Hingegen ist es die *objektive* Möglichkeit, die den Ausschlag giebt: diese aber liegt außerhalb des Selbstbewußtseyns, in der Welt der Objekte, zu denen das Motiv und der Mensch als Objekt gehört, ist daher dem Selbstbewußtseyn fremd 10 und gehört dem Bewußtseyn anderer Dinge an. Jene *subjektive* Möglichkeit ist gleicher Art mit der, welche im Steine liegt, Funken zu geben, jedoch bedingt ist durch den Stahl, an welchem die *objektive* Möglichkeit haftet. Ich werde hierauf von der andern Seite zurückkommen, im folgenden Abschnitt, wo wir den 15 Willen nicht mehr, wie hier, von Innen, sondern von Außen betrachten und also die *objektive* Möglichkeit des Willensaktes untersuchen werden: alsdann wird die Sache, nachdem sie so von zwei verschiedenen Seiten beleuchtet worden, ihre volle Deutlichkeit erhalten und auch durch Beispiele erläutert werden. 20

Also das im Selbstbewußtseyn liegende Gefühl „ich kann thun was ich will" begleitet uns beständig, besagt aber bloß, daß die Entschlüsse, oder entschiedenen Akte unsers Willens, obwohl in der dunkeln Tiefe unsers Innern entspringend, allemal gleich übergehen werden in die anschauliche Welt, da zu ihr un- 25 ser Leib, wie alles Andere, gehört. Dies Bewußtseyn bildet die Brücke zwischen Innenwelt und Außenwelt, welche sonst durch eine bodenlose Kluft getrennt blieben; indem alsdann in der letztern bloße von uns in jedem Sinn unabhängige Anschauungen als Objekte, — in der erstern lauter erfolglose und bloß gefühlte 30 Willensakte liegen würden. — Befragte man einen ganz unbefangenen Menschen; so würde er jenes unmittelbare Bewußtseyn, welches so häufig für das einer vermeinten Willensfreiheit gehalten wird, etwa so ausdrücken: „Ich kann thun was ich will: will ich links gehen, so gehe ich links: will ich rechts gehen, so gehe 35 ich rechts. Das hängt ganz allein von meinem Willen ab: ich bin also frei." Diese Aussage ist allerdings vollkommen wahr und richtig: nur liegt bei ihr der Wille schon in der Voraus-

setzung: sie nimmt nämlich an, daß er sich schon entschieden habe: also kann über sein eigenes Freiseyn dadurch nichts ausgemacht werden. Denn sie redet keineswegs von der Abhängigkeit oder Unabhängigkeit des Eintrittes des Willensaktes selbst, sondern
5 nur von den Folgen dieses Akts, sobald er eintritt, oder, genauer zu reden, von seiner unausbleiblichen Erscheinung als Leibesaktion. Das jener Aussage zum Grunde liegende Bewußtseyn ist es aber ganz allein, was den Unbefangenen, d. h. den philosophisch rohen Menschen, der dabei jedoch in andern Fächern
10 ein großer Gelehrter seyn kann, die Willensfreiheit für etwas so ganz unmittelbar Gewisses halten läßt, daß er sie als unzweifelhafte Wahrheit ausspricht und eigentlich gar nicht glauben kann, die Philosophen zweifelten im Ernste daran, sondern in seinem Herzen meint, all das Gerede darüber sei bloße Fechtübung der
15 Schuldialektik und im Grunde Spaaß. Eben aber weil ihm die durch jenes Bewußtseyn gegebene und allerdings wichtige Gewißheit stets so sehr zur Hand ist, und zudem weil der Mensch, als ein zunächst und wesentlich praktisches, nicht theoretisches Wesen, sich der aktiven Seite seiner Willensakte, d. h. der ihrer Wirk-
20 samkeit, sehr viel deutlicher bewußt wird, als der passiven, d. h. der ihrer Abhängigkeit; so hält es schwer, dem philosophisch rohen Menschen den eigentlichen Sinn unseres Problems faßlich zu machen und ihn dahin zu bringen, daß er begreift, die Frage sei jetzt nicht nach den Folgen, sondern nach den Gründen
25 seines jedesmaligen Wollens; sein Thun zwar hänge ganz allein von seinem Wollen ab, jetzt aber verlange man zu wissen, wovon denn sein Wollen selbst abhänge, ob von gar nichts, oder von etwas? er könne allerdings das Eine thun, wenn er wolle, und ebenso gut das Andere thun, wenn er wolle: aber
30 er solle jetzt sich besinnen, ob er denn auch das Eine wie das Andere zu wollen fähig sei. Stellt man nun, in dieser Absicht, dem Menschen die Frage etwan so: „Kannst du wirklich, von in dir aufgestiegenen entgegengesetzten Wünschen, dem Einen sowohl, als dem Andern Folge leisten? z. B. bei einer Wahl zwischen
35 zwei einander ausschließenden Gegenständen des Besitzes ebenso gut den Einen, als den Andern vorziehen?“ Da wird er sagen: „Vielleicht kann mir die Wahl schwer fallen: immer jedoch wird es ganz allein von mir abhängen, ob ich das Eine oder das

Andere wählen will, und von keiner andern Gewalt: da habe ich volle Freiheit, welches ich will zu erwählen, und dabei werde ich immer ganz allein meinen Willen befolgen." — Sagt man nun: „Aber dein Wollen selbst, wovon hängt das ab?" so antwortet der Mensch aus dem Selbstbewußtseyn: „Von gar nichts als von mir! Ich kann wollen was ich will: was ich will das will ich." — Und letzteres sagt er, ohne dabei die Tautologie zu beabsichtigen, oder auch nur im innersten seines Bewußtseyns sich auf den Satz der Identität zu stützen, vermöge dessen allein das wahr ist. Sondern, hier aufs äußerste bedrängt, redet er von einem Wollen seines Wollens, welches ist, als ob er von einem Ich seines Ichs redete. Man hat ihn auf den Kern seines Selbstbewußtseyns zurückgetrieben, wo er sein Ich und seinen Willen als ununterscheidbar antrifft, aber nichts übrig bleibt, um beide zu beurtheilen. Ob, bei jener Wahl, sein Wollen selbst des Einen und nicht des Andern, da seine Person und die Gegenstände der Wahl hier als gegeben angenommen sind, irgend möglicherweise auch anders ausfallen könnte, als es zuletzt ausfällt; oder ob, durch die eben angegebenen Data, dasselbe so nothwendig festgestellt ist, wie daß im Triangel dem größten Winkel die größte Seite gegenüber liegt; das ist eine Frage, die dem natürlichen Selbstbewußtseyn so fern liegt, daß es nicht ein Mal zu ihrem Verständniß zu bringen ist, geschweige daß es die Antwort auf sie fertig, oder auch nur als unentwickelten Keim, in sich trüge und sie nur naiv von sich zu geben brauchte. — Angegebenermaaßen wird also der unbefangene, aber philosophisch rohe Mensch immer noch vor der Perplexität, welche die Frage, wenn wirklich verstanden, herbeiführen muß, sich zu flüchten suchen hinter jene unmittelbare Gewißheit „was ich will kann ich thun, und ich will was ich will", wie oben gesagt. Dies wird er immer von Neuem versuchen, unzählige Mal; so daß es schwer halten wird, ihn vor der eigentlichen Frage, der er immer zu entschlüpfen sucht, zum Stehen zu bringen. Und dies ist ihm nicht zu verargen: denn die Frage ist wirklich eine höchst bedenkliche. Sie greift mit forschender Hand in das allerinnerste Wesen des Menschen: sie will wissen, ob auch er, wie alles Uebrige in der Welt, ein durch seine Beschaffenheit selbst ein für alle Mal entschiedenes Wesen sei, welches, wie jedes Andere in der Natur,

seine bestimmten, beharrlichen Eigenschaften habe, aus denen seine Reaktionen auf entstehenden äußern Anlaß nothwendig hervorgehen, die demnach ihren von dieser Seite unabänderlichen Charakter tragen und folglich in dem, was an ihnen etwan modifi-
5 kabel seyn mag, der Bestimmung durch die Anlässe von Außen gänzlich Preis gegeben sind; oder ob er allein eine Ausnahme von der ganzen Natur mache. Gelingt es dennoch endlich, ihn vor dieser so bedenklichen Frage zum Stehen zu bringen und ihm deutlich zu machen, daß hier nach dem Ursprung seiner Willens-
10 akte selbst, nach der etwanigen Regel, oder gänzlichen Regellosigkeit ihres Entstehens geforscht wird; so wird man entdecken, daß das unmittelbare Selbstbewußtseyn hierüber keine Auskunft enthält, indem der unbefangene Mensch hier selbst davon abgeht und seine Rathlosigkeit durch Nachsinnen und allerlei Erklärungs-
15 versuche an den Tag legt, deren Gründe er bald aus der Erfahrung, wie er sie an sich und Andern gemacht hat, bald aus allgemeinen Verstandesregeln zu nehmen versucht, dabei aber durch die Unsicherheit und das Schwanken seiner Erklärungen genugsam zeigt, daß sein unmittelbares Selbstbewußtseyn über die richtig
20 verstandene Frage keine Auskunft liefert, wie es vorhin über die irrig verstandene sie gleich bereit hatte. Dies liegt im letzten Grunde daran, daß des Menschen Wille sein eigentliches Selbst, der wahre Kern seines Wesens ist: daher macht derselbe den Grund seines Bewußtseyns aus, als ein schlechthin Gegebenes
25 und Vorhandenes, darüber er nicht hinaus kann. Denn er selbst ist wie er will, und will wie er ist. Daher ihn fragen, ob er auch anders wollen könnte, als er will, heißt ihn fragen, ob er auch wohl ein Anderer seyn könnte, als er selbst: und das weiß er nicht. Eben deshalb muß auch der Philosoph, der sich von
30 Jenem bloß durch die Uebung unterscheidet, wenn er in dieser schwierigen Angelegenheit zur Klarheit kommen will, an seinen Verstand, der Erkenntnisse a priori liefert, an die solche überdenkende Vernunft und an die Erfahrung, welche sein und Andrer Thun, zur Auslegung und Kontrole solcher Verstandeserkenntniß
35 ihm vorführt, als letzte und allein kompetente Instanz sich wenden, deren Entscheidung zwar nicht so leicht, so unmittelbar und einfach, wie die des Selbstbewußtseyns, dafür aber doch zur Sache

und ausreichend seyn wird. Der Kopf ist es, der die Frage aufgeworfen hat, und er auch muß sie beantworten.

Uebrigens darf es uns nicht wundern, daß auf jene abstruse, spekulative, schwierige und bedenkliche Frage das unmittelbare Selbstbewußtseyn keine Antwort aufzuweisen hat. Denn dieses 5 ist ein sehr beschränkter Theil unsers gesammten Bewußtseyns, welches, in seinem Innern dunkel, mit allen seinen objektiven Erkenntnißkräften ganz nach Außen gerichtet ist. Alle seine vollkommen sicheren, d. h. a priori gewissen Erkenntnisse betreffen ja allein die Außenwelt, und da kann es denn nach gewissen 10 allgemeinen Gesetzen, die in ihm selbst wurzeln, sicher entscheiden, was da draußen möglich, was unmöglich, was nothwendig sei, und bringt auf diesem Wege reine Mathematik, reine Logik, ja, reine Fundamental-Naturwissenschaft a priori zu Stande. Demnächst liefert die Anwendung seiner a priori bewußten Formen 15 auf die in der Sinnesempfindung gegebenen Data ihm die anschauliche, reale Außenwelt und damit die Erfahrung: ferner wird die Anwendung der Logik und der dieser zum Grunde liegenden Denkfähigkeit auf jene Außenwelt die Begriffe, die Welt der Gedanken, liefern, dadurch wieder die Wissenschaften, deren Leistun- 20 gen u. s. w. Da draußen also liegt vor seinen Blicken große Helle und Klarheit. Aber innen ist es finster, wie ein gut geschwärztes Fernrohr: kein Satz a priori erhellt die Nacht seines eigenen Innern; sondern diese Leuchtthürme strahlen nur nach außen. Dem sogenannten innern Sinn liegt, wie oben erörtert, 25 nichts vor, als der eigene Wille, auf dessen Bewegungen eigentlich auch alle sogenannten innern Gefühle zurückzuführen sind. Alles aber, was diese innere Wahrnehmung des Willens liefert, läuft, wie oben gezeigt, zurück auf Wollen und Nichtwollen, nebst der belobten Gewißheit „was ich will, das kann ich thun", 30 welches eigentlich besagt: „jeden Akt meines Willens sehe ich sofort (auf eine mir ganz unbegreifliche Weise) als eine Aktion meines Leibes sich darstellen", — und genau genommen, für das erkennende Subjekt ein Erfahrungssatz ist. Darüber hinaus ist hier nichts zu finden. Für die aufgeworfene Frage ist also der 35 angegangene Richterstuhl inkompetent: ja, sie kann, in ihrem wahren Sinn, gar nicht vor ihn gebracht werden, da er sie nicht versteht.

Den auf unsere Anfrage beim Selbstbewußtseyn erhaltenen Bescheid resumire ich jetzt nochmals in kürzerer und leichterer Wendung. Das *Selbstbewußtseyn* eines Jeden sagt sehr deutlich aus, daß er thun kann was er will. Da nun auch ganz entgegengesetzte Handlungen als von ihm *gewollt* gedacht werden können; so folgt allerdings, daß er auch Entgegengesetztes thun kann, *wenn er will*. Dies verwechselt nun der rohe Verstand damit, daß er, in einem gegebenen Fall, auch Entgegengesetztes *wollen* könne, und nennt dies die *Freiheit des Willens*. Allein daß er, in einem gegebenen Fall, Entgegengesetztes *wollen* könne, ist schlechterdings nicht in obiger Aussage enthalten, sondern bloß dies, daß von zwei entgegengesetzten Handlungen, er, wenn er *diese will*, sie thun kann, und wenn er *jene will*, sie ebenfalls thun kann: ob er aber die eine so wohl als die andere, im gegebenen Fall, *wollen könne*, bleibt dadurch unausgemacht und ist Gegenstand einer tiefern Untersuchung, als durch das bloße Selbstbewußtseyn entschieden werden kann. Die kürzeste, wenn gleich scholastische Formel für dieses Resultat würde lauten: die Aussage des Selbstbewußtseyns betrifft den Willen bloß a parte post; die Frage nach der Freiheit hingegen a parte ante. — Also jene unleugbare Aussage des Selbstbewußtseyns „ich kann thun was ich will" enthält und entscheidet durchaus nichts über die Freiheit des Willens, als welche darin bestehen würde, daß der jedesmalige Willensakt selbst, im einzelnen individuellen Fall, also bei gegebenem individuellen Charakter, nicht durch die äußern Umstände, in denen hier dieser Mensch sich befindet, nothwendig bestimmt würde, sondern jetzt so und auch anders ausfallen könnte. Hierüber aber bleibt das Selbstbewußtseyn völlig stumm: denn die Sache liegt ganz außer seinem Bereich; da sie auf dem Kausalverhältniß zwischen der Außenwelt und dem Menschen beruht. Wenn man einen Menschen von gesundem Verstande, aber ohne philosophische Bildung, frägt, worin denn die auf Aussage seines Selbstbewußtseyns so zuverlässig von ihm behauptete Willensfreiheit bestehe; so wird er antworten: „Darin, daß ich thun kann was ich will, sobald ich nicht physisch gehemmt bin." Also ist es immer das Verhältniß seines *Thuns* zu seinem *Wollen*, wovon er redet. Dies aber ist, wie im ersten Abschnitt gezeigt, noch bloß die *physische* Freiheit. Frägt man ihn weiter, ob er

alsdann, im gegebenen Fall, sowohl eine Sache als ihr Gegentheil wollen könne; so wird er zwar im ersten Eifer es bejahen: sobald er aber den Sinn der Frage zu begreifen anfängt, wird er auch anfangen bedenklich zu werden, endlich in Unsicherheit und Verwirrung gerathen und aus dieser sich am liebsten wieder 5 hinter sein Thema „ich kann thun was ich will" retten und daselbst gegen alle Gründe und alles Räsonnement verschanzen. Die berichtigte Antwort auf sein Thema aber würde, wie ich im folgenden Abschnitt außer Zweifel zu setzen hoffe, lauten: „Du kannst thun was du willst: aber du kannst, in jedem gegebenen 10 Augenblick deines Lebens, nur Ein Bestimmtes wollen und schlechterdings nichts Anderes, als dieses Eine."

Durch die in diesem Abschnitte enthaltene Auseinandersetzung wäre nun eigentlich schon die Frage der königl. Societät und zwar verneinend beantwortet; wiewohl nur in der Hauptsache, indem 15 auch diese Darlegung des Thatbestandes im Selbstbewußtseyn noch einige Vervollständigung im Nachfolgenden erhalten wird. Nun aber auch für diese unsere verneinende Antwort giebt es, in einem Fall, noch eine Kontrole. Wenn wir nämlich uns jetzt mit der Frage an diejenige Behörde, zu welcher, als der allein 20 kompetenten, wir im Vorhergehenden verwiesen wurden, nämlich an den reinen Verstand, die über die Data desselben reflektirende Vernunft und die im Gefolge beider gehende Erfahrung wenden, und deren Entscheidung fiele etwan dahin aus, daß ein liberum arbitrium überhaupt nicht existire, sondern das Handeln des 25 Menschen, wie alles Andere in der Natur, in jedem gegebenen Fall, als eine nothwendig eintretende Wirkung erfolge; so würde uns dieses noch die Gewißheit geben, daß im unmittelbaren Selbstbewußtseyn Data, aus denen das nachgefragte liberum arbitrium sich beweisen ließe, auch nicht ein Mal liegen können; wo- 30 durch, mittelst des Schlusses a non posse ad non esse, welcher der einzige mögliche Weg ist, negative Wahrheiten a priori festzustellen, unsere Entscheidung, zu der bisher dargelegten empirischen, noch eine rationelle Begründung erhalten würde, mithin alsdann doppelt sicher gestellt wäre. Denn ein entschiedener Wider- 35 spruch zwischen den unmittelbaren Aussagen des Selbstbewußtseyns und den Ergebnissen aus den Grundsätzen des reinen Verstandes, nebst ihrer Anwendung auf Erfahrung, darf nicht als möglich

angenommen werden: ein solches lügenhaftes Selbstbewußtseyn kann das unserige nicht seyn. Wobei zu bemerken ist, daß selbst die von *Kant* über dieses Thema aufgestellte vorgebliche Antinomie, auch bei ihm selbst, nicht etwan dadurch entstehen soll, daß Thesis und Antithesis von verschiedenen Erkenntnißquellen, die eine etwan von Aussagen des Selbstbewußtseyns, die andere von Vernunft und Erfahrung ausgienge; sondern Thesis und Antithesis vernünfteln beide aus angeblich objektiven Gründen; wobei aber die Thesis auf gar nichts, als auf der faulen Vernunft, d. h. dem Bedürfniß im Regressus irgend ein Mal stille zu stehen, fußet, die Antithesis hingegen alle objektiven Gründe wirklich für sich hat.

Diese demnach jetzt vorzunehmende *indirekte*, auf dem Felde des Erkenntnißvermögens und der ihm vorliegenden Außenwelt sich haltende Untersuchung wird aber zugleich viel Licht zurückwerfen auf die bis hieher vollzogene *direkte* und so zur Ergänzung derselben dienen, indem sie die natürlichen Täuschungen aufdecken wird, die aus der falschen Auslegung jener so höchst einfachen Aussage des Selbstbewußtseyns entstehen, wann dieses in Konflikt geräth mit dem Bewußtseyn von andern Dingen, welches das Erkenntnißvermögen ist und in einem und demselben Subjekt mit dem Selbstbewußtseyn wurzelt. Ja, erst am Schluß dieser indirekten Untersuchung wird uns über den wahren Sinn und Inhalt jenes alle unsere Handlungen begleitenden „Ich will", und über das Bewußtseyn der Ursprünglichkeit und Eigenmächtigkeit, vermöge dessen sie *unsere* Handlungen sind, einiges Licht aufgehen; wodurch die bis hieher geführte direkte Untersuchung allererst ihre Vollendung erhalten wird.

III.

Der Wille vor dem Bewußtseyn anderer Dinge.

Wenn wir uns nun an das Erkenntnißvermögen mit unserm
Probleme wenden; so wissen wir zum voraus, daß, da dieses
Vermögen wesentlich nach außen gerichtet ist, der Wille für das- 5
selbe nicht ein Gegenstand unmittelbarer Wahrnehmung seyn kann,
wie er dies für das, dennoch in unserer Sache inkompetent befun-
dene, Selbstbewußtseyn war; sondern, daß hier nur die mit einem
Willen begabten *Wesen* betrachtet werden können, welche vor
dem Erkenntnißvermögen als objektive und äußere Erscheinungen, 10
d. i. als Gegenstände der Erfahrung, dastehen und nunmehr als
solche zu untersuchen und zu beurtheilen sind, theils nach allge-
meinen für die Erfahrung überhaupt, ihrer Möglichkeit nach, fest-
stehenden, a priori gewissen Regeln, theils nach den Thatsachen,
welche die fertige und wirklich vorhandene Erfahrung liefert. Also 15
nicht mehr, wie vorhin, mit dem *Willen* selbst, wie er nur
dem innern Sinne offen liegt; sondern mit den wollenden, *vom
Willen bewegten Wesen*, welche Gegenstände der äußern
Sinne sind, haben wir es hier zu thun. Wenn wir nun auch
dadurch in den Nachtheil versetzt sind, den eigentlichen Gegenstand 20
unsers Forschens nur mittelbar und aus größerer Entfernung be-
trachten zu müssen; so wird derselbe überwogen durch den Vor-
theil, daß wir uns jetzt eines viel vollkommeneren Organons bei
unserer Untersuchung bedienen können, als das dunkle, dumpfe,
einseitige, direkte Selbstbewußtseyn, der sogenannte innere Sinn, 25

war: nämlich des mit allen äußern Sinnen und allen Kräften zum objektiven Auffassen ausgerüsteten Verstandes.

Als die allgemeinste und grundwesentliche Form dieses Verstandes finden wir das Gesetz der Kausalität, da sogar allein 5 durch dessen Vermittelung die Anschauung der realen Außenwelt zu Stande kommt, als bei welcher wir die in unsern Sinnesorganen empfundenen Affektionen und Veränderungen sogleich und ganz unmittelbar als „Wirkungen" auffassen und (ohne Anleitung, Belehrung und Erfahrung) augenblicklich von ihnen den 10 Uebergang machen zu ihren „Ursachen," welche nunmehr, eben durch diesen Verstandesproceß, als Objekte im Raum sich darstellen.*) Hieraus erhellt unwidersprechlich, daß das Gesetz der Kausalität uns a priori, folglich als ein, hinsichtlich der Möglichkeit aller Erfahrung überhaupt, nothwendiges bewußt 15 ist; ohne daß wir des indirekten, schwierigen, ja, ungenügenden Beweises, den Kant für diese wichtige Wahrheit gegeben hat, bedürften. Das Gesetz der Kausalität steht a priori fest, als die allgemeine Regel, welcher alle reale Objekte der Außenwelt ohne Ausnahme unterworfen sind. Diese Ausnahmslosigkeit verdankt 20 es eben seiner Apriorität. Dasselbe bezieht sich wesentlich und ausschließlich auf Veränderungen, und besagt, daß wo und wann, in der objektiven, realen, materiellen Welt, irgend etwas, groß oder klein, viel oder wenig, sich verändert, nothwendig gleich vorher auch etwas Anderes sich verändert haben muß, 25 und damit dieses sich veränderte, vor ihm wieder ein Anderes, und so ins Unendliche, ohne daß irgend ein Anfangspunkt dieser regressiven Reihe von Veränderungen, welche die Zeit erfüllt, wie die Materie den Raum, jemals abzusehen, oder auch nur als möglich zu denken, geschweige vorauszusetzen wäre. Denn 30 die unermüdlich sich erneuernde Frage „was führte diese Veränderung herbei?" gestattet dem Verstande nimmermehr einen letzten Ruhepunkt; wie sehr er auch dabei ermüden mag: weshalb eine erste Ursache gerade so undenkbar ist, wie ein Anfang der Zeit oder eine Gränze des Raumes. — Nicht minder besagt das Gesetz 35 der Kausalität, daß wenn die frühere Veränderung, — die Ur-

*) Die gründliche Ausführung dieser Lehre findet man in der Abhandlung über den Satz vom Grunde, §. 21 der zweiten Auflage.

sache, — eingetreten ist, die dadurch herbeigeführte spätere, — die Wirkung, — ganz unausbleiblich eintreten muß, mithin nothwendig erfolgt. Durch diesen Charakter von Nothwendigkeit bewährt sich das Gesetz der Kausalität als eine Gestaltung des Satzes vom Grunde, welcher die allgemeinste Form un- 5 sers gesammten Erkenntnißvermögens ist und wie in der realen Welt als Ursächlichkeit, so in der Gedankenwelt als logisches Gesetz vom Erkenntnißgrunde, und selbst im leeren, aber a priori angeschaueten Raume als Gesetz der streng nothwendigen Abhängigkeit der Lage aller Theile desselben gegenseitig von einander 10 auftritt; — welche nothwendige Abhängigkeit speciell und ausführlich nachzuweisen, das alleinige Thema der Geometrie ist. Daher eben, wie ich schon im Anfange erörtert habe, nothwendig seyn und Folge eines gegebenen Grundes seyn Wechselbegriffe sind. 15

Alle an den objektiven, in der realen Außenwelt liegenden Gegenständen vorgehende Veränderungen sind also dem Gesetz der Kausalität unterworfen, und treten daher, wann und wo sie eintreten, allemal als nothwendig und unausbleiblich ein. — Eine Ausnahme hievon kann es nicht geben, da die Regel a priori 20 für alle Möglichkeit der Erfahrung feststeht. Hinsichtlich ihrer Anwendung aber auf einen gegebenen Fall, ist bloß zu fragen, ob es sich um eine Veränderung eines in der äußern Erfahrung gegebenen realen Objekts handelt: sobald dies ist, unterliegen seine Veränderungen der Anwendung des Gesetzes der 25 Kausalität, d. h. müssen durch eine Ursache, eben darum aber nothwendig herbeigeführt seyn.

Gehen wir nun mit unserer allgemeinen, a priori gewissen und daher für alle mögliche Erfahrung ohne Ausnahme gültigen Regel an diese Erfahrung selbst näher heran und betrachten die 30 in derselben gegebenen realen Objekte, auf deren etwan eintretende Veränderungen unsere Regel sich bezieht; so bemerken wir bald an diesen Objekten einige tief eingreifende Hauptunterschiede, nach denen sie auch längst klassifizirt sind: nämlich sie sind theils unorganische, d. h. leblose, theils organische, d. h. lebendige, und diese wieder 35 theils Pflanzen, theils Thiere. Diese letzteren wieder finden wir, wenn auch im Wesentlichen einander ähnlich und ihrem Begriff entsprechend, doch in einer überaus mannigfaltigen und fein nüan-

cirten Stufenfolge der Vollkommenheit, von den der Pflanze noch nahe verwandten, schwer von ihr zu unterscheidenden an, bis hinauf zu den vollendetesten, dem Begriffe des Thiers am vollkommensten entsprechenden: auf dem Gipfel dieser Stufenfolge sehen wir den Menschen, — uns selbst.

Betrachten wir nun, ohne uns durch jene Mannigfaltigkeit irre machen zu lassen, alle diese Wesen sämmtlich nur als objektive, reale Gegenstände der Erfahrung, und schreiten demgemäß zur Anwendung unseres, für die Möglichkeit aller Erfahrung, a priori feststehenden Gesetzes der Kausalität auf die mit solchen Wesen etwan vorgehenden Veränderungen; so werden wir finden, daß zwar die Erfahrung überall dem a priori gewissen Gesetze gemäß ausfällt; jedoch der in Erinnerung gebrachten großen *Verschiedenheit* im Wesen aller jener Erfahrungsobjekte, auch eine ihr angemessene Modifikation in der Art, wie die Kausalität ihr Recht an ihnen geltend macht, entspricht. Näher: es zeigt sich, dem dreifachen Unterschiede von unorganischen Körpern, Pflanzen und Thieren entsprechend, die alle ihre Veränderungen leitende Kausalität ebenfalls in drei Formen, nämlich als *Ursach* im engsten Sinne des Worts, oder als *Reiz*, oder als *Motivation*, — ohne daß durch diese Modifikation ihre Gültigkeit a priori und folglich die durch sie gesetzte Nothwendigkeit des Erfolgs im Mindesten beeinträchtigt würde.

Die *Ursach* im engsten Sinne des Worts ist die, vermöge welcher alle mechanischen, physikalischen und chemischen Veränderungen der Erfahrungsgegenstände eintreten. Sie charakterisirt sich überall durch zwei Merkmale: erstlich dadurch, daß bei ihr das dritte Neutonische Grundgesetz „Wirkung und Gegenwirkung sind einander gleich“ seine Anwendung findet: d. h., der vorhergehende Zustand, welcher Ursach heißt, erfährt eine gleiche Veränderung, wie der nachfolgende, welcher Wirkung heißt. — Zweitens dadurch, daß, dem zweiten Neutonischen Gesetze gemäß, allemal der Grad der Wirkung dem Grade der Ursach genau angemessen ist, folglich eine Verstärkung dieser auch eine gleiche Verstärkung jener herbeiführt; so daß, wenn nur ein Mal die Wirkungsart bekannt ist, sofort aus dem Grade der Intensität der Ursach auch der Grad der Wirkung, und vice versa, sich wissen, messen und berechnen läßt. Bei empirischer Anwendung dieses zweiten Merk-

mals darf man jedoch nicht die eigentliche Wirkung verwechseln mit ihrer augenfälligen Erscheinung. Z. B. man darf nicht erwarten, daß, bei der Zusammendrückung eines Körpers, sein Umfang immerfort abnehme in dem Verhältniß wie die zusammendrückende Kraft zunimmt. Denn der Raum, in den man den 5 Körper zwängt, nimmt immer ab, folglich der Widerstand zu: und wenn nun gleich auch hier die eigentliche Wirkung, welche die Verdichtung ist, wirklich nach Maaßgabe der Ursache wächst, wie das Mariottesche Gesetz besagt; so ist dies doch nicht von jener ihrer augenfälligen Erscheinung zu verstehen. Ferner wird 10 dem Wasser zugeleitete Wärme bis zu einem gewissen Grad Erhitzung bewirken, über diesen Grad hinaus aber nur schnelle Verflüchtigung: bei dieser tritt aber wieder das selbe Verhältniß ein zwischen dem Grade der Ursach und dem der Wirkung: und so ist es in vielen Fällen. Solche *Ursachen im engsten* 15 *Sinn* sind es nun, welche die Veränderungen aller *leblosen*, d. i. *unorganischen* Körper bewirken. Die Erkenntniß und Voraussetzung von Ursachen dieser Art leitet die Betrachtung aller der Veränderungen, welche der Gegenstand der Mechanik, Hydrodynamik, Physik und Chemie sind. Das ausschließliche 20 Bestimmtwerden durch Ursachen dieser Art allein ist daher das eigentliche und wesentliche Merkmal eines unorganischen oder leblosen Körpers.

Die zweite Art der Ursachen ist der *Reiz*, d. h. diejenige Ursach, welche erstlich selbst *keine* mit ihrer Einwirkung im Ver- 25 hältniß stehende Gegenwirkung erleidet, und zweitens zwischen deren Intensität und der Intensität der Wirkung durchaus keine Gleichmäßigkeit Statt findet. Folglich kann hier nicht der Grad der Wirkung gemessen und vorher bestimmt werden nach dem Grade der Ursach: vielmehr kann eine kleine Vermehrung des 30 Reizes eine sehr große der Wirkung verursachen, oder auch umgekehrt die vorige Wirkung ganz aufheben, ja, eine entgegengesetzte herbeiführen. Z. B. Pflanzen können bekanntlich durch Wärme, oder auch der Erde beigemischten Kalk, zu einem außerordentlich schnellen Wachsthum getrieben werden, indem jene Ursachen als 35 Reize ihrer Lebenskraft wirken: wird jedoch hiebei der angemessene Grad des Reizes um ein Weniges überschritten; so wird der Erfolg, statt des erhöhten und beschleunigten Lebens, der Tod der

Pflanze seyn. So auch können wir durch Wein, oder Opium, unsere Geisteskräfte anspannen und beträchtlich erhöhen: wird aber das rechte Maaß des Reizes überschritten; so wird der Erfolg gerade der entgegengesetzte seyn. — Diese Art der Ursachen, also *Reize*, sind es, welche alle Veränderungen der Organismen *als solcher* bestimmen. Alle Veränderungen und Entwickelungen der Pflanzen, und alle bloß organische und vegetative Veränderungen, oder Funktionen, thierischer Leiber gehen auf *Reize* vor sich. In dieser Art wirkt auf sie das Licht, die Wärme, die Luft, die Nahrung, jedes Pharmakon, jede Berührung, die Befruchtung u. s. w. — Während dabei das Leben der Thiere noch eine ganz andere Sphäre hat, von der ich gleich reden werde, so geht hingegen das ganze Leben der *Pflanzen* ausschließlich nach *Reizen* vor sich. Alle ihre Assimilation, Wachsthum, Hinstreben mit der Krone nach dem Lichte, mit den Wurzeln nach besserm Boden, ihre Befruchtung, Keimung u. s. w. ist Veränderung auf *Reize*. Bei einzelnen, wenigen Gattungen kommt hiezu noch eine eigenthümliche schnelle Bewegung, die ebenfalls nur auf Reize erfolgt, wegen welcher sie jedoch sensitive Pflanzen genannt werden. Bekanntlich sind dies hauptsächlich Mimosa pudica, Hedysarum gyrans und Dionaea muscipula. Das Bestimmtwerden ausschließlich und ohne Ausnahme durch *Reize* ist der Charakter der Pflanze. Mithin ist *Pflanze* jeder Körper, dessen eigenthümliche, seiner Natur angemessene Bewegungen und Veränderungen alle Mal und ausschließlich auf *Reize* erfolgen.

Die dritte Art der bewegenden Ursachen ist die, welche den Charakter der *Thiere* bezeichnet: es ist die *Motivation*, d. h. die durch das *Erkennen* hindurchgehende Kausalität. Sie tritt in der Stufenfolge der Naturwesen auf dem Punkt ein, wo das komplicirtere und daher mannigfaltige Bedürfnisse habende Wesen, diese nicht mehr bloß auf Anlaß des Reizes befriedigen konnte, als welcher abgewartet werden muß; sondern es im Stande seyn mußte, die Mittel der Befriedigung zu wählen, zu ergreifen, ja, aufzusuchen. Deshalb tritt bei Wesen dieser Art an die Stelle der bloßen Empfänglichkeit für *Reize* und der Bewegung auf solche, die Empfänglichkeit für *Motive*, d. h. ein Vorstellungsvermögen, ein Intellekt, in unzähligen Abstufungen der Vollkommenheit, materiell sich darstellend als Nervensystem und Gehirn,

und eben damit das Bewußtseyn. Daß dem thierischen Leben ein Pflanzenleben zur Basis dient, welches als solches eben nur auf *Reize* vor sich geht, ist bekannt. Aber alle die Bewegungen, welche das Thier als *Thier* vollzieht, und welche eben deshalb von dem abhängen, was die Physiologie *animalische Funktionen* nennt, geschehen in Folge eines erkannten Objekts, also *auf Motive*. Demnach ist ein *Thier* jeder Körper, dessen eigenthümliche, seiner Natur angemessene, äußere Bewegungen und Veränderungen alle Mal *auf Motive*, d. h. auf gewisse, seinem hiebei schon vorausgesetzten Bewußtseyn gegenwärtige *Vorstellungen* erfolgen. So unendliche Abstufungen in der Reihe der Thiere die Fähigkeit zu Vorstellungen, und eben damit das Bewußtseyn, auch haben mag; so ist doch in jedem so viel davon vorhanden, daß das Motiv sich ihm darstellt und seine Bewegung veranlaßt: wobei dem nunmehr vorhandenen Selbstbewußtseyn die innere bewegende Kraft, deren einzelne Aeußerung durch das Motiv hervorgerufen wird, als dasjenige sich kund giebt, was wir mit dem Worte *Wille* bezeichnen.

Ob nun aber ein gegebener Körper sich auf *Reize*, oder auf *Motive* bewege, kann, auch, für die Beobachtung von außen,
auf *Motive* bewege, kann, auch für die Beobachtung von außen,
scheinlich verschieden ist die Wirkungsart eines Reizes von der eines Motivs. Denn der Reiz wirkt stets durch unmittelbare Berührung, oder sogar Intussusception, und wo auch diese nicht sichtbar ist, wie wo der Reiz die Luft, das Licht, die Wärme ist; so verräth sie sich doch dadurch, daß die Wirkung ein unverkennbares Verhältniß zur Dauer und Intensität des Reizes hat, wenn gleich dieses Verhältniß nicht bei allen Graden des Reizes das selbe bleibt. Wo hingegen ein *Motiv* die Bewegung verursacht, fallen alle solche Unterschiede ganz weg. Denn hier ist das eigentliche und nächste Medium der Einwirkung nicht die Atmosphäre, sondern ganz allein die *Erkenntniß*. Das als Motiv wirkende Objekt braucht durchaus nichts weiter, als *wahrgenommen, erkannt* zu seyn; wobei es ganz einerlei ist, wie lange, ob nahe, oder ferne, und wie deutlich es in die Apperception gekommen. Alle diese Unterschiede verändern hier den Grad der Wirkung ganz und gar nicht: sobald es nur wahrgenommen worden, wirkt es auf ganz gleiche Weise; vorausgesetzt, daß es überhaupt ein

Bestimmungsgrund des hier zu erregenden Willens sei. Denn auch die physikalischen und chemischen Ursachen, desgleichen die Reize, wirken ebenfalls nur, sofern der zu affizirende Körper für sie *empfänglich* ist. Ich sagte eben „des hier zu erregenden Willens“: denn, wie schon erwähnt, als das, was das Wort *Wille* bezeichnet, giebt sich hier dem Wesen selbst, innerlich und unmittelbar, Dasjenige kund, was eigentlich dem Motiv die Kraft zu wirken ertheilt, die geheime Springfeder der durch dasselbe hervorgerufenen Bewegung. Bei ausschließlich auf Reize sich bewegenden Körpern (Pflanzen) nennen wir jene beharrende, innere Bedingung Lebenskraft; — bei den bloß auf Ursachen im engsten Sinne sich bewegenden Körpern nennen wir sie Naturkraft, oder Qualität: immer wird sie von den Erklärungen als das Unerklärliche vorausgesetzt; weil hier im Innern der Wesen kein Selbstbewußtseyn ist, dem sie unmittelbar zugänglich wäre. Ob nun aber diese in solchen erkenntnißlosen, sogar leblosen Wesen liegende innere Bedingung ihrer Reaktion auf äußere Ursachen, wenn man, von der *Erscheinung überhaupt* abgehend, nach demjenigen forschen wollte, was *Kant* das Ding an sich nennt, etwan ihrem Wesen nach identisch wäre mit dem, was wir in uns den *Willen* nennen, wie ein Philosoph neuerer Zeit uns wirklich hat andemonstriren wollen, — dies lasse ich dahin gestellt, ohne jedoch dem gerade widersprechen zu wollen.*)

Hingegen darf ich nicht den Unterschied unerörtert lassen, welchen, bei der Motivation, das Auszeichnende des menschlichen Bewußtseyns vor jedem thierischen herbeiführt. Dieses, welches eigentlich das Wort *Vernunft* bezeichnet, besteht darin, daß der Mensch nicht, wie das Thier, bloß der *anschauenden* Auffassung der Außenwelt fähig ist, sondern aus dieser Allgemein-Begriffe (notiones universales) zu abstrahiren vermag, welche er, um sie in seinem sinnlichen Bewußtseyn fixiren und festhalten zu können, mit Worten bezeichnet und nun damit zahllose Kombinationen vornimmt, die zwar immer, wie auch die Begriffe, aus denen sie bestehen, auf die anschaulich erkannte Welt sich beziehen, jedoch eigentlich Das ausmachen, was man *denken* nennt und wodurch

*) Es versteht sich, daß ich hier mich selbst meyne und nur des erforderten Inkognitos wegen nicht in der ersten Person reden durfte.

die großen Vorzüge des Menschengeschlechts vor allen übrigen möglich werden, nämlich Sprache, Besonnenheit, Rückblick auf das Vergangene, Sorge für das Künftige, Absicht, Vorsatz, planmäßiges, gemeinsames Handeln Vieler, Staat, Wissenschaften, Künste u. s. f. Alles dieses beruht auf der einzigen Fähigkeit, nichtanschauliche, abstrakte, allgemeine Vorstellungen zu haben, die man Begriffe (d. i. Inbegriffe der Dinge) nennt, weil jeder derselben vieles Einzelne unter sich begreift. Dieser Fähigkeit entbehren die Thiere, selbst die allerklügsten; sie haben daher keine andere als anschauliche Vorstellungen, und erkennen demnach nur das gerade Gegenwärtige, leben allein in der Gegenwart. Die Motive, durch die ihr Wille bewegt wird, müssen daher alle Mal anschaulich und gegenwärtig seyn. Hievon aber ist die Folge, daß ihnen äußerst wenig Wahl gestattet ist, nämlich bloß zwischen dem ihrem beschränkten Gesichtskreise und Auffassungsvermögen anschaulich Vorliegenden und also in Zeit und Raum Gegenwärtigen, wovon nun das als Motiv stärkere ihren Willen sofort bestimmt; wodurch die Kausalität des Motivs hier sehr augenfällig wird. Eine scheinbare Ausnahme macht die Dressur, welche die durch das Medium der Gewohnheit wirkende Furcht ist; eine gewissermaaßen wirkliche der Instinkt, sofern vermöge desselben, das Thier im Ganzen seiner Handlungsweise nicht eigentlich durch Motive, sondern durch innern Zug und Trieb in Bewegung gesetzt wird, welcher jedoch seine nähere Bestimmung, im Detail der einzelnen Handlungen und für jeden Augenblick, doch wieder durch Motive erhält, also in die Regel zurückkehrt. Die nähere Erörterung des Instinkts würde mich hier zu weit von meinem Thema abführen: ihr ist das 27. Kapitel des zweiten Bandes meines Hauptwerks gewidmet. — Der Mensch hingegen hat, vermöge seiner Fähigkeit nichtanschaulicher Vorstellungen, vermittelst deren er denkt und reflektirt, einen unendlich weiteren Gesichtskreis, welcher das Abwesende, das Vergangene, das Zukünftige begreift: dadurch hat er eine sehr viel größere Sphäre der Einwirkung von Motiven und folglich auch der Wahl, als das auf die enge Gegenwart beschränkte Thier. Nicht das seiner sinnlichen Anschauung Vorliegende, in Raum und Zeit Gegenwärtige, ist es, in der Regel, was sein Thun bestimmt: vielmehr sind es bloße Gedan-

ken, die er in seinem Kopfe überall mit sich herumträgt und die ihn vom Eindruck der Gegenwart unabhängig machen. Wenn sie aber dies zu thun verfehlen, nennt man sein Handeln unvernünftig: dasselbe wird hingegen als vernünftig gelobt, wenn
5 es ausschließlich nach wohl überlegten Gedanken und daher völlig unabhängig vom Eindruck der anschaulichen Gegenwart vollzogen wird. Eben dieses, daß der Mensch durch eine eigene Klasse von Vorstellungen (abstrakte Begriffe, Gedanken), welche das Thier nicht hat, aktuirt wird, ist selbst äußerlich sichtbar, indem
10 es allem seinen Thun, sogar dem unbedeutendesten, ja, allen seinen Bewegungen und Schritten, den Charakter des Vorsätzlichen und Absichtlichen aufdrückt; wodurch sein Treiben von dem der Thiere so augenfällig verschieden ist, daß man geradezu sieht, wie gleichsam feine, unsichtbare Fäden (die aus bloßen Gedanken
15 bestehenden Motive) seine Bewegungen lenken, während die der Thiere von den groben, sichtbaren Stricken des anschaulich Gegenwärtigen gezogen werden. Weiter aber geht der Unterschied nicht. Motiv wird der Gedanke, wie die Anschauung Motiv wird, sobald sie auf den vorliegenden Willen zu wirken vermag. Alle
20 Motive aber sind Ursachen, und alle Kausalität führt Nothwendigkeit mit sich. Der Mensch kann nun, mittelst seines Denkvermögens, die Motive, deren Einfluß auf seinen Willen er spürt, in beliebiger Ordnung, abwechselnd und wiederholt sich vergegenwärtigen, um sie seinem Willen vorzuhalten, welches überlegen
25 heißt: er ist deliberationsfähig und hat, vermöge dieser Fähigkeit, eine weit größere Wahl, als dem Thiere möglich ist. Hiedurch ist er allerdings relativ frei, nämlich frei vom unmittelbaren Zwange der anschaulich gegenwärtigen, auf seinen Willen als Motive wirkenden Objekte, welchem das Thier schlechthin
30 unterworfen ist: er hingegen bestimmt sich unabhängig von den gegenwärtigen Objekten, nach Gedanken, welche seine Motive sind. Diese relative Freiheit ist es wohl auch im Grunde, was gebildete, aber nicht tief denkende Leute unter der Willensfreiheit, die der Mensch offenbar vor dem Thiere voraus habe, verstehen.
35 Dieselbe ist jedoch eine bloß relative, nämlich in Beziehung auf das anschaulich Gegenwärtige, und eine bloß komparative, nämlich im Vergleich mit dem Thiere. Durch sie ist ganz allein die Art der Motivation geändert, hingegen die Nothwendig-

keit der Wirkung der Motive im Mindesten nicht aufgehoben, oder auch nur verringert. Das *abstrakte*, in einem bloßen *Gedanken* bestehende Motiv ist eine äußere, den Willen bestimmende Ursache, so gut wie das anschauliche, in einem realen, gegenwärtigen Objekt bestehende: folglich ist es eine Ursache wie jede andere, ist sogar auch, wie die andern, stets ein Reales, Materielles, sofern es allemal zuletzt doch auf einem irgend wann und irgend wo erhaltenen Eindruck *von außen* beruht. Es hat bloß die Länge des Leitungsdrahtes voraus; wodurch ich bezeichnen will, daß es nicht, wie die bloß *anschaulichen* Motive an eine gewisse *Nähe* im Raum und in der Zeit gebunden ist; sondern durch die größte Entfernung, durch die längste Zeit und durch eine Vermittelung von Begriffen und Gedanken in langer Verkettung hindurch wirken kann: welches eine Folge der Beschaffenheit und eminenten Empfänglichkeit des Organs ist, das zunächst seine Einwirkung erfährt und aufnimmt, nämlich des menschlichen Gehirns, oder der *Vernunft*. Dies hebt jedoch seine *Ursächlichkeit* und die mit ihr gesetzte *Nothwendigkeit* im Mindesten nicht auf. Daher kann nur eine sehr oberflächliche Ansicht jene relative und komparative Freiheit für eine absolute, ein liberum arbitrium indifferentiae, halten. Die durch sie entstehende Deliberationsfähigkeit giebt in der That nichts Anderes, als den sehr oft peinlichen *Konflikt der Motive*, dem die Unentschlossenheit vorsitzt, und dessen Kampfplatz nun das ganze Gemüth und Bewußtseyn des Menschen ist. Er läßt nämlich die Motive wiederholt ihre Kraft gegen einander an seinem Willen versuchen, wodurch dieser in die selbe Lage geräth, in der ein Körper ist, auf welchen verschiedene Kräfte in entgegengesetzten Richtungen wirken, — bis zuletzt das entschieden stärkste Motiv die andern aus dem Felde schlägt und den Willen bestimmt; welcher Ausgang Entschluß heißt und als Resultat des Kampfes mit völliger *Nothwendigkeit* eintritt.

Ueberblicken wir jetzt nochmals die ganze Reihe der Formen der Kausalität, in der sich *Ursachen* im engsten Sinne des Worts, sodann *Reize* und endlich *Motive*, welche wieder in anschauliche und abstrakte zerfallen, deutlich von einander sondern; so werden wir bemerken, daß, indem wir die Reihe der Wesen in dieser Hinsicht von unten nach oben durchgehen, die Ursache

und ihre Wirkung mehr und mehr aus einander treten, sich deutlicher sondern und heterogener werden, wobei die Ursache immer weniger materiell und palpabel wird, daher denn immer weniger in der Ursache und immer mehr in der Wirkung zu liegen scheint;
5 durch welches Alles zusammengenommen der Zusammenhang zwischen Ursach und Wirkung an unmittelbarer Faßlichkeit und Verständlichkeit verliert. Nämlich alles eben Angeführte ist am wenigsten der Fall bei der *mechanischen* Kausalität, welche deshalb die *faßlichste* von allen ist: hieraus entsprang im vorigen Jahr-
10 hundert das falsche, in Frankreich sich noch erhaltende, neuerlich aber auch in Deutschland aufgekommene Bestreben, jede andere auf diese zurückzuführen und alle physikalischen und chemischen Vorgänge aus mechanischen Ursachen zu erklären, aus jenen aber wieder den Lebensproceß. Der stoßende Körper bewegt den ruhen-
15 den, und so viel Bewegung er mittheilt, so viel verliert er: hier sehen wir gleichsam die Ursache in die Wirkung hinüberwandern: beide sind ganz homogen, genau kommensurabel und dabei palpabel. Und so ist es eigentlich bei allen rein mechanischen Wirkungen. Aber man wird finden, daß dies Alles weniger und
20 weniger der Fall ist, hingegen das oben Gesagte eintritt, je höher wir hinaufsteigen, wenn wir auf jeder Stufe das Verhältniß zwischen Ursach und Wirkung betrachten, z. B. zwischen der Wärme als Ursach und ihren verschiedenen Wirkungen, wie Ausdehnung, Glühen, Schmelzen, Verflüchtigung, Verbrennung,
25 Thermo-Elektricität u. s. w., oder zwischen Verdunstung als Ursach und Erkältung, oder Krystallisation, als Wirkungen; oder zwischen Reibung des Glases als Ursach und freier Elektricität, mit ihren seltsamen Phänomenen, als Wirkung; oder zwischen langsamer Oxydation der Platten als Ursach und Galvanismus,
30 mit allen seinen elektrischen, chemischen, magnetischen Phänomenen als Wirkung. Also Ursach und Wirkung *sondern* sich mehr und mehr, werden *heterogener*, ihr Zusammenhang *unverständlicher*, die Wirkung scheint mehr zu enthalten, als die Ursache ihr liefern konnte; da diese sich immer weniger materiell
35 und palpabel zeigt. Dies Alles tritt noch deutlicher ein, wenn wir zu den *organischen* Körpern übergehen, wo nun bloße *Reize*, theils äußere, wie die des Lichts, der Wärme, der Luft, des Erdbodens, der Nahrung, theils innere, der Säfte und Theile

auf einander, die Ursachen sind, und als ihre Wirkung das Leben, in seiner unendlichen Komplikation und in zahllosen Verschiedenheiten der Art, in den mannigfaltigen Gestalten der Pflanzen- und Thier-Welt sich darstellt.*)

Hat nun aber bei dieser mehr und mehr eintretenden Heterogeneität, Inkommensurabilität und Unverständlichkeit des Verhältnisses zwischen Ursach und Wirkung etwan auch die durch dasselbe gesetzte Nothwendigkeit abgenommen? Keineswegs, nicht im Mindesten. So nothwendig, wie die rollende Kugel die ruhende in Bewegung setzt, muß auch die Leidener Flasche, bei Berührung mit der andern Hand, sich entladen, — muß auch Arsenik jedes Lebende tödten, — muß auch das Saamenkorn, welches, trocken aufbewahrt, Jahrtausende hindurch keine Veränderung zeigte, sobald es in den gehörigen Boden gebracht, dem Einflusse der Luft, des Lichtes, der Wärme, der Feuchtigkeit ausgesetzt ist, keimen, wachsen und sich zur Pflanze entwickeln. Die Ursach ist komplicirter, die Wirkung heterogener, aber die Nothwendigkeit, mit der sie eintritt, nicht um ein Haarbreit geringer.

Bei dem Leben der Pflanze und dem vegetativen Leben des Thieres ist der Reiz von der durch ihn hervorgerufenen organischen Funktion zwar in jeder Hinsicht höchst verschieden, und beide sind deutlich gesondert: jedoch sind sie noch nicht eigentlich getrennt; sondern zwischen ihnen muß ein Kontakt, sei er auch noch so fein und unsichtbar, vorhanden seyn. Die gänzliche Trennung tritt erst ein beim animalen Leben, dessen Aktionen durch Motive hervorgerufen werden, wodurch nun die Ursache, welche bisher mit der Wirkung noch immer materiell zusammen hieng, ganz von ihr losgerissen dasteht, ganz anderer Natur, ein zunächst Immaterielles, eine bloße Vorstellung ist. Im Motiv also, welches die Bewegung des Thieres hervorruft, hat jene Heterogeneität zwischen Ursach und Wirkung, die Sonderung beider von einander, die Inkommensurabilität derselben, die Immaterialität der Ursache und daher ihr scheinbares Zuwenigenthalten gegen die Wirkung, den höchsten Grad erreicht, und die Unbegreiflichkeit

*) Die ausführlichere Darlegung dieses Auseinandertretens der Ursach und Wirkung findet man im „Willen in der Natur", Rubrik „Astronomie", S. 80 ff. der zweiten Auflage.

des Verhältnisses zwischen beiden würde sich zu einer absoluten steigern, wenn wir, wie die übrigen Kausalverhältnisse, auch dieses bloß von Außen kennten: so aber ergänzt hier eine Erkenntniß ganz anderer Art, eine innere, die äußere, und der Vorgang, welcher als Wirkung nach eingetretener Ursache hier Statt hat, ist uns intim bekannt: wir bezeichnen ihn durch einen terminus ad hoc: Willen. Daß jedoch auch hier nicht, so wenig wie oben beim Reiz, das Kausalverhältniß an Nothwendigkeit eingebüßt habe, sprechen wir aus, sobald wir es als Kausalverhältniß erkennen und durch diese unserm Verstande wesentliche Form denken. Zudem finden wir die Motivation den zwei andern oben erörterten Gestaltungen des Kausalverhältnisses völlig analog und nur als die höchste Stufe, zu der diese sich in ganz allmäligem Uebergange erheben. Auf den niedrigsten Stufen des thierischen Lebens ist das Motiv noch dem Reize nahe verwandt: Zoophyten, Radiarien überhaupt, Akephalen unter den Mollusken, haben nur eine schwache Dämmerung von Bewußtseyn, gerade so viel, als nöthig ist, ihre Nahrung oder Beute wahrzunehmen und sie an sich zu reißen, wenn sie sich darbietet, und allenfalls ihren Ort gegen einen günstigeren zu vertauschen: daher liegt, auf diesen niedrigen Stufen, die Wirkung des Motivs uns noch ganz so deutlich, unmittelbar, entschieden und unzweideutig vor, wie die des Reizes. Kleine Insekten werden vom Scheine des Lichtes bis in die Flamme gezogen: Fliegen setzen sich der Eidechse, die eben, vor ihren Augen, ihres Gleichen verschlang, zutraulich auf den Kopf. Wer wird hier von Freiheit träumen? Bei den oberen, intelligenteren Thieren wird die Wirkung der Motive immer mittelbarer: nämlich das Motiv trennt sich deutlicher von der Handlung, die es hervorruft; so daß man sogar diese Verschiedenheit der Entfernung zwischen Motiv und Handlung zum Maaßstabe der Intelligenz der Thiere gebrauchen könnte. Beim Menschen wird sie unermeßlich. Hingegen auch bei den klügsten Thieren muß die Vorstellung, die zum Motiv ihres Thuns wird, noch immer eine anschauliche seyn: selbst wo schon eine Wahl möglich wird, kann sie nur zwischen dem anschaulich Gegenwärtigen Statt haben. Der Hund steht zaudernd zwischen dem Ruf seines Herrn und dem Anblick einer Hündin: das stärkere Motiv wird seine Bewegung bestimmen:

dann aber erfolgt sie so nothwendig, wie eine mechanische Wirkung. Sehen wir doch auch bei dieser einen aus dem Gleichgewicht gebrachten Körper eine Zeit lang abwechselnd nach der einen und der andern Seite wanken, bis sich entscheidet, auf welcher sein Schwerpunkt liegt, und er nach dieser hinstürzt. So lange nun die Motivation auf anschauliche Vorstellungen beschränkt ist, wird ihre Verwandtschaft mit dem Reiz und der Ursach überhaupt, noch dadurch augenfällig, daß das Motiv, als wirkende Ursache, ein Reales, ein Gegenwärtiges seyn, ja durch Licht, Schall, Geruch, wenn auch sehr mittelbar, doch noch physisch auf die Sinne wirken muß. Zudem liegt hier dem Beobachter die Ursache so offen vor, wie die Wirkung: er sieht das Motiv eintreten und das Thun des Thieres unausbleiblich erfolgen, so lange kein anderes eben so augenfälliges Motiv, oder Dressur entgegenwirkt. Den Zusammenhang zwischen beiden zu bezweifeln ist unmöglich. Daher wird es auch Niemanden einfallen, den Thieren ein liberum arbitrium indifferentiae, d. h. ein durch keine Ursache bestimmtes Thun beizulegen.

Wo nun aber das Bewußtseyn ein vernünftiges, also ein der nichtanschauenden Erkenntniß, d. h. der Begriffe und Gedanken fähiges ist, da werden die Motive von der Gegenwart und realen Umgebung ganz unabhängig und bleiben dadurch dem Zuschauer verborgen. Denn sie sind jetzt bloße Gedanken, die der Mensch in seinem Kopfe herumträgt, deren Entstehung jedoch außerhalb desselben, oft sogar weit entfernt liegt, nämlich bald in der eigenen Erfahrung vergangener Jahre, bald in fremder Ueberlieferung durch Worte und Schrift, selbst aus den fernsten Zeiten, jedoch so, daß ihr Ursprung immer real und objektiv ist, wiewohl, durch die oft schwierige Kombination komplicirter äußerer Umstände, viele Irrthümer und mittelst der Ueberlieferung viele Täuschungen, folglich auch viele Thorheiten unter den Motiven sind. Hiezu kommt noch, daß der Mensch die Motive seines Thuns oft vor allen Andern verbirgt, bisweilen sogar vor sich selbst, nämlich da, wo er sich scheut zu erkennen, was eigentlich es ist, das ihn bewegt, Dieses oder Jenes zu thun. Inzwischen sieht man sein Thun erfolgen und sucht durch Konjekturen die Motive zu ergründen, welche man dabei so fest und zuversichtlich voraussetzt, wie die Ursache jeder Bewegung lebloser Körper, die

man hätte erfolgen sehen; in der Ueberzeugung, daß das Eine wie das Andere ohne Ursache unmöglich ist. Dem entsprechend bringt man auch umgekehrt, bei seinen eigenen Plänen und Unternehmungen, die Wirkung der Motive auf die Menschen mit einer 5 Sicherheit in Anschlag, welche der, womit man die mechanischen Wirkungen mechanischer Vorrichtungen berechnet, völlig gleich kommen würde, wenn man die individuellen Charaktere der hier zu behandelnden Menschen so genau kennte, wie dort die Länge und Dicke der Balken, die Durchmesser der Räder, das Gewicht 10 der Lasten u. s. w. Diese Voraussetzung befolgt Jeder, so lange er nach Außen blickt, es mit Andern zu thun hat und praktische Zwecke verfolgt: denn zu diesen ist der menschliche Verstand bestimmt. Aber versucht er, die Sache theoretisch und philosophisch zu beurtheilen, als wozu die menschliche Intelligenz eigentlich nicht 15 bestimmt ist, und macht nun sich selbst zum Gegenstande der Beurtheilung; so läßt er sich durch die eben geschilderte immaterielle Beschaffenheit abstrakter, aus bloßen Gedanken bestehender Motive, weil sie an keine Gegenwart und Umgebung gebunden sind und ihre Hindernisse selbst wieder nur in bloßen Gedanken, 20 als Gegenmotiven, finden, so weit irre leiten, daß er ihr Daseyn, oder doch die Nothwendigkeit ihres Wirkens bezweifelt und meint, was gethan wird, könne ebenso gut auch unterbleiben, der Wille entscheide sich von selbst, ohne Ursache, und jeder seiner Akte wäre ein erster Anfang einer unabsehbaren Reihe dadurch 25 herbeigeführter Veränderungen. Diesen Irrthum unterstützt nun ganz besonders die falsche Auslegung jener im ersten Abschnitt hinlänglich geprüften Aussage des Selbstbewußtseyns „ich kann thun was ich will"; zumal wenn diese, wie zu jeder Zeit, auch bei Einwirkung mehrerer, vor der Hand bloß sollicitirender und 30 einander ausschließender Motive anklingt. Dieses zusammengenommen also ist die Quelle der natürlichen Täuschung, aus welcher der Irrthum erwächst, in unserm Selbstbewußtseyn liege die Gewißheit einer Freiheit unsers Willens, in dem Sinne, daß er, allen Gesetzen des reinen Verstandes und der Natur zuwider, 35 ein ohne zureichende Gründe sich Entscheidendes sei, dessen Entschlüsse, unter gegebenen Umständen, bei einem und demselben Menschen, so oder auch entgegengesetzt ausfallen könnten.

Um die Entstehung dieses für unser Thema so wichtigen

Irrthums speciell und aufs deutlichste zu erläutern und dadurch die im vorigen Abschnitt angestellte Untersuchung des Selbstbewußtseyns zu ergänzen, wollen wir uns einen Menschen denken, der, etwan auf der Gasse stehend, zu sich sagte: „Es ist 6 Uhr Abends, die Tagesarbeit ist beendigt. Ich kann jetzt einen Spaziergang machen; oder ich kann in den Klub gehn; ich kann auch auf den Thurm steigen, die Sonne untergehn zu sehn; ich kann auch ins Theater gehn; ich kann auch diesen, oder aber jenen Freund besuchen; ja, ich kann auch zum Thor hinauslaufen, in die weite Welt, und nie wiederkommen. Das Alles steht allein bei mir, ich habe völlige Freiheit dazu; thue jedoch davon jetzt nichts, sondern gehe ebenso freiwillig nach Hause, zu meiner Frau." Das ist gerade so, als wenn das Wasser spräche: „Ich kann hohe Wellen schlagen (ja! nämlich im Meer und Sturm), ich kann reißend hinabeilen (ja! nämlich im Bette des Stroms), ich kann schäumend und sprudelnd hinunterstürzen (ja! nämlich im Wasserfall), ich kann frei als Strahl in die Luft steigen (ja! nämlich im Springbrunnen), ich kann endlich gar verkochen und verschwinden (ja! bei 80° Wärme); thue jedoch von dem Allen jetzt nichts, sondern bleibe freiwillig, ruhig und klar im spiegelnden Teiche." Wie das Wasser jenes Alles nur dann kann, wann die bestimmenden Ursachen zum Einen oder zum Andern eintreten; ebenso kann jeder Mensch was er zu können wähnt, nicht anders, als unter der selben Bedingung. Bis die Ursachen eintreten, ist es ihm unmöglich: dann aber muß er es, so gut wie das Wasser, sobald es in die entsprechenden Umstände versetzt ist. Sein Irrthum und überhaupt die Täuschung, welche aus dem falsch ausgelegten Selbstbewußtseyn hier entsteht, daß er jenes Alles jetzt gleich könne, beruht, genau betrachtet, darauf, daß seiner Phantasie nur ein Bild zur Zeit gegenwärtig seyn kann und für den Augenblick Alles Andere ausschließt. Stellt er nun das Motiv zu einer jener als möglich proponirten Handlungen sich vor; so fühlt er sogleich dessen Wirkung auf seinen Willen, der dadurch sollicitirt wird: dies heißt, in der Kunstsprache, eine Velleitas. Nun meint er aber, er könne diese auch zu einer Voluntas erheben, d. h. die proponirte Handlung ausführen: allein dies ist Täuschung. Denn alsbald würde die Besonnenheit eintreten und die nach andern Seiten ziehenden, oder die entgegen-

stehenden Motive ihm in Erinnerung bringen: worauf er sehen würde, daß es nicht zur That kommt. Bei einem solchen successiven Vorstellen verschiedener einander ausschließender Motive, unter steter Begleitung des innern „ich kann thun was ich will“, dreht sich gleichsam der Wille, wie eine Wetterfahne auf wohlgeschmierter Angel und bei unstätem Winde, sofort nach jedem Motiv hin, welches die Einbildungskraft ihm vorhält, successiv nach allen als möglich vorliegenden Motiven, und bei jedem denkt der Mensch, er könne es *wollen* und also die Fahne auf diesem Punkte fixiren; welches bloße Täuschung ist. Denn sein „ich kann dies wollen“ ist in Wahrheit hypothetisch und führt den Beisatz mit sich „wenn ich nicht lieber jenes Andere wollte:“ der hebt aber jenes Wollenkönnen auf. — Kehren wir zu jenem aufgestellten, um 6 Uhr deliberirenden Menschen zurück und denken uns, er bemerke jetzt, daß ich hinter ihm stehe, über ihn philosophire und seine Freiheit zu allen jenen ihm möglichen Handlungen abstreite; so könnte es leicht geschehen, daß er, um mich zu widerlegen, eine davon ausführte: dann wäre aber gerade mein Leugnen und dessen Wirkung auf seinen Widerspruchsgeist das ihn dazu nöthigende Motiv gewesen. Jedoch würde dasselbe ihn nur zu einer oder der andern von den *leichteren* unter den oben angeführten Handlungen bewegen können, z. B. ins Theater zu gehen; aber keineswegs zur zuletzt genannten, nämlich in die weite Welt zu laufen: dazu wäre dies Motiv viel zu schwach. — Ebenso irrig meint Mancher, indem er ein geladenes Pistol in der Hand hält, er könne sich damit erschießen. Dazu ist das Wenigste jenes mechanische Ausführungsmittel, die Hauptsache aber ein überaus starkes und daher seltenes Motiv, welches die ungeheuere Kraft hat, die nöthig ist, um die Lust zum Leben, oder richtiger die Furcht vor dem Tode, zu überwiegen: erst nachdem ein solches eingetreten, kann er sich wirklich erschießen, und muß es; es sei denn, daß ein noch stärkeres Gegenmotiv, wenn überhaupt ein solches möglich ist, die That verhindere.

Ich kann thun was ich will: ich kann, *wenn ich will*, Alles was ich habe den Armen geben und dadurch selbst einer werden, — wenn ich *will*! — Aber ich vermag nicht, es zu *wollen*; weil die entgegenstehenden Motive viel zu viel Gewalt

über mich haben, als daß ich es könnte. Hingegen wenn ich einen andern Charakter hätte, und zwar in dem Maaße, daß ich ein Heiliger wäre, dann würde ich es wollen können; dann aber würde ich auch nicht umhin können, es zu wollen, würde es also thun müssen. — Dies Alles besteht vollkommen wohl mit dem „ich kann thun was ich will“ des Selbstbewußtseyns, worin noch heut zu Tage einige gedankenlose Philosophaster die Freiheit des Willens zu sehen vermeynen, und sie demnach als eine gegebene Thatsache des Bewußtseyns geltend machen. Unter diesen zeichnet sich aus Hr. Cousin und verdient deshalb hier eine mention honorable, da er in seinem Cours d'histoire de la philosophie, professé en 1819, 20, et publié par Vacherot, 1841, lehrt, daß die Freiheit des Willens die zuverlässigste Thatsache des Bewußtseyns sei (Vol. 1, p. 19, 20), und Kanten tadelt, daß er dieselbe bloß aus dem Moralgesetz bewiesen und als ein Postulat aufgestellt habe, da sie doch eine Thatsache sei: „pourquoi démontrer ce qu'il suffit de constater?“ (p. 50) „la liberté est un fait, et non une croyance“ (ibid.). — Inzwischen fehlt es auch in Deutschland nicht an Ignoranten, die Alles, was seit zwei Jahrhunderten große Denker darüber gesagt haben, in den Wind schlagen und auf die im vorigen Abschnitt analysirte, von ihnen, wie vom großen Haufen, falsch aufgefaßte Thatsache des Selbstbewußtseyns pochend, die Freiheit des Willens als thatsächlich gegeben präkonisiren. Doch thue ich ihnen vielleicht Unrecht; indem es seyn kann, daß sie nicht so unwissend sind, wie sie scheinen, sondern bloß hungrig, und daher, für ein sehr trockenes Stück Brod, Alles lehren, was einem hohen Ministerio wohlgefällig seyn könnte.

Es ist durchaus weder Metapher noch Hyperbel, sondern ganz trockene und buchstäbliche Wahrheit, daß, so wenig eine Kugel auf dem Billiard in Bewegung gerathen kann, ehe sie einen Stoß erhält, ebenso wenig ein Mensch von seinem Stuhle aufstehen kann, ehe ein Motiv ihn weg zieht oder treibt: dann aber ist sein Aufstehen so nothwendig und unausbleiblich, wie das Rollen der Kugel nach dem Stoß. Und zu warten, daß Einer etwas thue, wozu ihn durchaus kein Interesse auffordert, ist wie erwarten, daß ein Stück Holz sich zu mir bewege, ohne einen Strick, der es zöge. Wer etwan dergleichen behauptend, in einer

Gesellschaft hartnäckigen Widerspruch erführe, würde am kürzesten aus der Sache kommen, wenn er, durch einen Dritten, plötzlich mit lauter und ernster Stimme rufen ließe: „das Gebälk stürzt ein!“ wodurch die Widersprecher zu der Einsicht gelangen würden, daß ein Motiv ebenso mächtig ist, die Leute zum Hause hinaus zu werfen, wie die handfesteste mechanische Ursache.

Denn der Mensch ist, wie alle Gegenstände der Erfahrung, eine Erscheinung in Zeit und Raum, und da das Gesetz der Kausalität für diese alle a priori und folglich ausnahmslos gilt, muß auch er ihm unterworfen seyn. So sagt es der reine Verstand a priori, so bestätigt es die durch die ganze Natur geführte Analogie, und so bezeugt es die Erfahrung jeden Augenblick, wenn man sich nicht täuschen läßt durch den Schein, der dadurch herbeigeführt wird, daß, indem die Naturwesen, sich höher und höher steigernd, komplicirter werden, und ihre Empfänglichkeit, von der bloß mechanischen, zur chemischen, elektrischen, reizbaren, sensibeln, intellektuellen und endlich rationellen sich erhebt und verfeinert, auch die Natur der *einwirkenden Ursachen* hiemit gleichen Schritt halten und auf jeder Stufe den Wesen, auf welche gewirkt werden soll, entsprechend ausfallen muß: daher dann auch die Ursachen immer weniger palpabel und materiell sich darstellen; so daß sie zuletzt nicht mehr dem Auge sichtbar, wohl aber dem Verstande erreichbar sind, der sie, im einzelnen Fall, mit unerschütterlicher Zuversicht voraussetzt und bei gehörigem Forschen auch entdeckt. Denn hier sind die wirkenden Ursachen gesteigert zu bloßen Gedanken, die mit andern Gedanken kämpfen, bis der mächtigste von ihnen den Ausschlag giebt und den Menschen in Bewegung setzt; welches Alles in eben solcher Strenge des Kausalzusammenhanges vor sich geht, wie wenn rein mechanische Ursachen, in komplicirter Verbindung, einander entgegen wirken und der berechnete Erfolg unfehlbar eintritt. Den Augenschein der Ursachlosigkeit, wegen Unsichtbarkeit der Ursache, haben die im Glase nach allen Richtungen umherhüpfenden, elektrisirten Korkkügelchen ebenso sehr wie die Bewegungen des Menschen: das Urtheil aber kommt nicht dem Auge zu, sondern dem Verstande.

Unter Voraussetzung der Willensfreiheit wäre jede menschliche Handlung ein unerklärliches Wunder, — eine Wirkung

ohne Ursache. Und wenn man den Versuch wagt, ein solches liberum arbitrium indifferentiae sich vorstellig zu machen; so wird man bald inne werden, daß dabei recht eigentlich der Verstand stille steht: er hat keine Form so etwas zu denken. Denn der Satz vom Grunde, das Princip durchgängiger Bestimmung 5 und Abhängigkeit der Erscheinungen von einander, ist die allgemeinste Form unsers Erkenntnißvermögens, die, nach Verschiedenheit der Objekte desselben, auch selbst verschiedene Gestalten annimmt. Hier aber sollen wir etwas denken, das bestimmt, ohne bestimmt zu werden, das von nichts abhängt, aber von ihm das 10 Andere, das ohne Nöthigung, folglich ohne Grund, jetzt A wirkt, während es ebenso wohl B, oder C, oder D wirken könnte, und zwar ganz und gar könnte, unter den selben Umständen könnte, d. h. ohne daß jetzt in A etwas läge, was ihm einen Vorzug (denn der wäre Motivation, also Kausalität) vor B, 15 C, D ertheilte. Wir werden hier auf den gleich Anfangs aufgestellten Begriff des *absolut Zufälligen* zurückgeführt. Ich wiederhole es: dabei steht ganz eigentlich der Verstand stille, wenn man nur vermag ihn daran zu bringen.

Jetzt aber wollen wir uns auch daran erinnern, was über- 20 haupt eine *Ursache* ist: die vorhergehende Veränderung, welche die nachfolgende nothwendig macht. Keineswegs bringt irgend eine Ursache in der Welt ihre Wirkung ganz und gar hervor, oder macht sie aus nichts. Vielmehr ist alle Mal etwas da, worauf sie wirkt, und sie veranlaßt bloß zu dieser Zeit, an diesem Ort 25 und an diesem bestimmten Wesen eine Veränderung, welche stets der Natur des Wesens gemäß ist, zu der also die *Kraft* bereits in diesem Wesen liegen mußte. Mithin entspringt jede Wirkung aus zwei Faktoren, einem innern und einem äußern: nämlich aus der ursprünglichen Kraft dessen, worauf gewirkt wird, und 30 der bestimmenden Ursache, welche jene genöthigt sich jetzt hier zu äußern. Ursprüngliche Kraft setzt jede Kausalität und jede Erklärung aus ihr voraus: daher eben letztere nie Alles erklärt, sondern stets ein Unerklärliches übrig läßt. Dies sehen wir in der gesammten Physik und Chemie: überall werden bei ihren Er- 35 klärungen die Naturkräfte vorausgesetzt, die sich in den Phänomenen äußern, und in der Zurückführung, auf welche die ganze Erklärung besteht. Eine Naturkraft selbst ist keiner Erklärung

unterworfen, sondern ist das Princip aller Erklärung. Ebenso ist sie selbst auch keiner Kausalität unterworfen; sondern sie ist gerade Das, was jeder Ursache die Kausalität, d. h. die Fähigkeit zu wirken, verleiht. Sie selbst ist die gemeinsame Unterlage
5 aller Wirkungen dieser Art und in jeder derselben gegenwärtig. So werden die Phänomene des Magnetismus auf eine ursprüngliche Kraft, genannt Elektricität, zurückgeführt. Hierbei steht die Erklärung stille: sie giebt bloß die Bedingungen an, unter denen eine solche Kraft sich äußert, d. h. die Ursachen, welche ihre
10 Wirksamkeit hervorrufen. Die Erklärungen der himmlischen Mechanik setzen die Gravitation als Kraft voraus, vermöge welcher hier die einzelnen Ursachen, die den Gang der Weltkörper bestimmen, wirken. Die Erklärungen der Chemie setzen die geheimen Kräfte voraus, welche sich als Wahlverwandtschaften, nach gewissen
15 stöchiometrischen Verhältnissen, äußern, und auf denen alle die Wirkungen zuletzt beruhen, welche durch Ursachen, die man angiebt, hervorgerufen, pünktlich eintreten. Ebenso setzen alle Erklärungen der Physiologie die Lebenskraft voraus, als welche auf specifische, innere und äußere Reize bestimmt reagirt. Und so ist
20 es durchgängig überall. Selbst die Ursachen, mit denen die so faßliche Mechanik sich beschäftigt, wie Stoß und Druck, haben die Undurchdringlichkeit, Kohäsion, Starrheit, Härte, Trägheit, Schwere, Elasticität zur Voraussetzung, welche nicht weniger, als die eben erwähnten, unergründliche Naturkräfte sind. Also
25 überall bestimmen die Ursachen nichts weiter, als das Wann und Wo der Aeußerungen ursprünglicher, unerklärlicher Kräfte, unter deren Voraussetzung allein sie Ursachen sind, d. h. gewisse Wirkungen nothwendig herbeiführen.

Wie nun dies bei den Ursachen im engsten Sinne und bei
30 den Reizen der Fall ist, so nicht minder bei den Motiven; da ja die Motivation nicht im Wesentlichen von der Kausalität verschieden, sondern nur eine Art derselben, nämlich die durch das Medium der Erkenntniß hindurchgehende Kausalität ist. Auch hier also ruft die Ursache nur die Aeußerung einer nicht weiter auf
35 Ursachen zurückzuführenden, folglich nicht weiter zu erklärenden Kraft hervor, welche Kraft, die hier Wille heißt, uns aber nicht bloß von außen, wie die andern Naturkräfte, sondern, vermöge des Selbstbewußtseyns, auch von innen und unmittelbar bekannt ist.

Nur unter der Voraussetzung, daß ein solcher Wille vorhanden und, im einzelnen Fall, daß er von bestimmter Beschaffenheit sei, wirken die auf ihn gerichteten Ursachen, hier Motive genannt. Diese speciell und individuell bestimmte Beschaffenheit des Willens, vermöge deren seine Reaktion auf die selben Motive in jedem Menschen eine andere ist, macht Das aus, was man dessen Charakter nennt und zwar, weil er nicht a priori sondern nur durch Erfahrung bekannt wird, empirischen Charakter. Durch ihn ist zunächst die Wirkungsart der verschiedenartigen Motive auf den gegebenen Menschen bestimmt. Denn er liegt allen Wirkungen, welche die Motive hervorrufen, so zum Grunde, wie die allgemeinen Naturkräfte den durch Ursachen im engsten Sinn hervorgerufenen Wirkungen, und die Lebenskraft den Wirkungen der Reize. Und, wie die Naturkräfte, so ist auch er ursprünglich, unveränderlich, unerklärlich. Bei den Thieren ist er in jeder Species, beim Menschen in jedem Individuo ein anderer. Nur in den allerobersten, klügsten Thieren zeigt sich schon ein merklicher Individualcharakter, wiewohl mit durchaus überwiegendem Charakter der Species.

Der Charakter des Menschen ist: 1) individuell: er ist in Jedem ein anderer. Zwar liegt der Charakter der Species allen zum Grunde, daher die Haupteigenschaften sich in jedem wiederfinden. Allein hier ist ein so bedeutendes Mehr und Minder des Grades, eine solche Verschiedenheit der Kombination und Modifikation der Eigenschaften durch einander, daß man annehmen kann, der moralische Unterschied der Charaktere komme dem der intellektuellen Fähigkeiten gleich, was viel sagen will, und beide seien ohne Vergleich größer als die körperliche Verschiedenheit zwischen Riese und Zwerg, Apollo und Thersytes. Daher ist die Wirkung des selben Motivs auf verschiedene Menschen eine ganz verschiedene; wie das Sonnenlicht Wachs weiß, aber Chlorsilber schwarz färbt, die Wärme Wachs erweicht, aber Thon verhärtet. Deshalb kann man aus der Kenntniß des Motivs allein nicht die That vorhersagen, sondern muß hiezu auch den Charakter genau kennen.

2) Der Charakter des Menschen ist empirisch. Durch Erfahrung allein lernt man ihn kennen, nicht bloß an Andern, sondern auch an sich selbst. Daher wird man oft, wie über Andere,

so auch über sich selbst enttäuscht, wenn man entdeckt, daß man diese oder jene Eigenschaft, z. B. Gerechtigkeit, Uneigennützigkeit, Muth, nicht in dem Grade besitzt, als man gütigst voraussetzte. Daher auch bleibt, bei einer vorliegenden schweren Wahl, unser eigener Entschluß, gleich einem fremden, uns selber so lange ein Geheimniß, bis jene entschieden ist: bald glauben wir, daß sie auf diese, bald daß sie auf jene Seite fallen werde, je nachdem dieses oder jenes Motiv dem Willen von der Erkenntniß näher vorgehalten wird und seine Kraft an ihm versucht, wobei denn jenes, „ich kann thun was ich will“, den Schein der Willensfreiheit hervorbringt. Endlich macht das stärkere Motiv seine Gewalt über den Willen geltend, und die Wahl fällt oft anders aus, als wir Anfangs vermutheten. Daher endlich kann Keiner wissen, wie ein Anderer und auch nicht, wie er selbst in irgend einer bestimmten Lage handeln wird, ehe er darin gewesen: nur nach bestandener Probe ist er des Andern und erst dann auch seiner selbst gewiß. Dann aber ist er es: erprobte Freunde, geprüfte Diener sind sicher. Ueberhaupt behandeln wir einen uns genau bekannten Menschen, wie jede andere Sache, deren Eigenschaften wir bereits kennen gelernt haben, und sehen mit Zuversicht vorher, was von ihm zu erwarten steht und was nicht. Wer ein Mal etwas gethan, wird es, vorkommenden Falls, wieder thun, im Guten wie im Bösen. Darum wird, wer großer, außerordentlicher Hülfe bedarf, sich an Den wenden, der Proben des Edelmuthes abgelegt hat: und wer einen Mörder dingen will, wird sich unter den Leuten umsehen, die schon die Hände im Blute gehabt haben. Nach Herodot's Erzählung (VII, 164) war Gelo von Syrakus in die Nothwendigkeit versetzt, eine sehr große Geldsumme einem Manne gänzlich anzuvertrauen, indem er sie ihm, unter freier Disposition darüber, ins Ausland mitgeben mußte: er erwählte dazu den Kadmos, als welcher einen Beweis seltener, ja, unerhörter Redlichkeit und Gewissenhaftigkeit abgelegt hatte. Sein Zutrauen bewährte sich vollkommen. — Gleichermaaßen erwächst erst aus der Erfahrung und wenn die Gelegenheit kommt die Bekanntschaft mit uns selbst, auf welche das Selbstvertrauen, oder Mißtrauen, sich gründet. Je nachdem wir in einem Fall Besonnenheit, Muth, Redlichkeit, Verschwiegenheit, Feinheit, oder was sonst er heischen mochte, gezeigt haben, oder aber der Mangel

an solchen Tugenden zu Tage gekommen ist, — sind wir, in Folge der mit uns gemachten Bekanntschaft, hinterher zufrieden mit uns selbst, oder das Gegentheil. Erst die genaue Kenntniß seines eigenen empirischen Charakters giebt dem Menschen Das, was man erworbenen Charakter nennt: derjenige besitzt ihn, der seine eigenen Eigenschaften, gute wie schlechte, genau kennt und dadurch sicher weiß, was er sich zutrauen und zumuthen darf, was aber nicht. Er spielt seine eigene Rolle, die er zuvor, vermöge seines empirischen Charakters, nur naturalisirte, jetzt kunstmäßig und methodisch, mit Festigkeit und Anstand, ohne jemals, wie man sagt, aus dem Charakter zu fallen, was stets beweist, daß Einer, im einzelnen Fall, sich über sich selbst im Irrthum befand.

3) Der Charakter des Menschen ist konstant: er bleibt der selbe, das ganze Leben hindurch. Unter der veränderlichen Hülle seiner Jahre, seiner Verhältnisse, selbst seiner Kenntnisse und Ansichten, steckt, wie ein Krebs in seiner Schaale, der identische und eigentliche Mensch, ganz unveränderlich und immer der selbe. Bloß in der Richtung und dem Stoff erfährt sein Charakter die scheinbaren Modifikationen, welche Folge der Verschiedenheit der Lebensalter und ihrer Bedürfnisse sind. Der Mensch ändert sich nie: wie er in einem Falle gehandelt hat, so wird er, unter völlig gleichen Umständen (zu denen jedoch auch die richtige Kenntniß dieser Umstände gehört) stets wieder handeln. Die Bestätigung dieser Wahrheit kann man aus der täglichen Erfahrung entnehmen: am frappantesten aber erhält man sie, wenn man einen Bekannten nach 20 bis 30 Jahren wiederfindet und ihn nun bald genau auf den selben Streichen betrifft, wie ehemals. — Zwar wird Mancher diese Wahrheit mit Worten leugnen: er selbst setzt sie jedoch bei seinem Handeln voraus, indem er Dem, den er ein Mal unredlich befunden, nie wieder traut, wohl aber sich auf Den verläßt, der sich früher redlich bewiesen. Denn auf jener Wahrheit beruht die Möglichkeit aller Menschenkenntniß und des festen Vertrauens auf die Geprüften, Erprobten, Bewährten. Sogar wenn ein solches Zutrauen uns ein Mal getäuscht hat, sagen wir nie: „sein Charakter hat sich geändert", sondern: „ich habe mich in ihm geirrt". — Auf ihr beruht es, daß, wenn wir den moralischen Werth einer Handlung beurtheilen wollen, wir

vor Allem über ihr Motiv Gewißheit zu erlangen suchen, dann aber unser Lob oder Tadel nicht das Motiv trifft, sondern den Charakter, der sich durch ein solches Motiv bestimmen ließ, als den zweiten und allein dem Menschen inhärirenden Faktor dieser
5 That. — Auf der selben Wahrheit beruht es, daß die wahre Ehre (nicht die ritterliche, oder Narren-Ehre), ein Mal verloren, nie wieder herzustellen ist, sondern der Makel einer einzigen nichtswürdigen Handlung dem Menschen auf immer anklebt, ihn, wie man sagt, brandmarkt. Daher das Sprichwort: „Wer Ein Mal
10 stielt, ist sein Lebtag ein Dieb." — Auf ihr beruht es, daß, wenn bei wichtigen Staatshändeln, es ein Mal kommen kann, daß der Verrath gewollt, daher der Verräther gesucht, gebraucht und belohnt wird; dann, nach erreichtem Zweck, die Klugheit gebietet, ihn zu entfernen, weil die Umstände veränderlich sind,
15 sein Charakter aber unveränderlich. — Auf ihr beruht es, daß der größte Fehler eines dramatischen Dichters dieser ist, daß seine Charaktere nicht gehalten sind, d. h. nicht, gleich den von großen Dichtern dargestellten, mit der Konstanz und strengen Konsequenz einer Naturkraft durchgeführt sind; wie ich dieses Letztere in einem
20 ausführlichen Beispiele am Shakespeare nachgewiesen habe, in Parerga, Bd. 2, §. 118, S. 196, der ersten Auflage. — Ja, auf der selben Wahrheit beruht die Möglichkeit des Gewissens, sofern dieses oft noch im späten Alter die Unthaten der Jugend uns vorhält, wie z. B. dem J. J. Rousseau, nach 40 Jahren, daß
25 er die Magd Marion eines Diebstahls beschuldigt hatte, den er selbst begangen. Dies ist nur unter der Voraussetzung möglich, daß der Charakter unverändert der selbe geblieben; da, im Gegentheil, die lächerlichsten Irrthümer, die gröbste Unwissenheit, die wunderlichsten Thorheiten unserer Jugend uns im Alter nicht be-
30 schämen: denn das hat sich geändert, die waren Sache der Erkenntniß, wir sind davon zurückgekommen, haben sie längst abgelegt, wie unsere Jugendkleider. — Auf der selben Wahrheit beruht es, daß ein Mensch, selbst bei der deutlichsten Erkenntniß, ja, Verabscheuung seiner moralischen Fehler und Gebrechen, ja, beim
35 aufrichtigsten Vorsatz der Besserung, doch eigentlich sich nicht bessert, sondern trotz ernsten Vorsätzen und redlichem Versprechen, sich, bei erneuerter Gelegenheit, doch wieder auf den selben Pfaden wie zuvor, zu seiner eigenen Ueberraschung, betreffen läßt.

Bloß seine Erkenntniß läßt sich berichtigen; daher er zu der Einsicht gelangen kann, daß diese oder jene Mittel, die er früher anwandte, nicht zu seinem Zwecke führen, oder mehr Nachtheil als Gewinn bringen: dann ändert er die Mittel, nicht die Zwecke. Hierauf beruht das Amerikanische Pönitenziarsystem: es unternimmt nicht, den Charakter, das Herz des Menschen zu bessern, wohl aber ihm den Kopf zurechtzusetzen und ihm zu zeigen, daß er die Zwecke, denen er vermöge seines Charakters unwandelbar nachstrebt, auf dem bisher gegangenen Wege der Unredlichkeit weit schwerer und mit viel größeren Mühsäligkeiten und Gefahren erreichen würde, als auf dem der Ehrlichkeit, Arbeit und Genügsamkeit. Ueberhaupt liegt allein in der Erkenntniß die Sphäre und der Bereich aller Besserung und Veredelung. Der Charakter ist unveränderlich, die Motive wirken mit Nothwendigkeit: aber sie haben durch die Erkenntniß hindurchzugehen, als welche das Medium der Motive ist. Diese aber ist der mannigfaltigsten Erweiterung, der immerwährenden Berichtigung in unzähligen Graden fähig: dahin arbeitet alle Erziehung. Die Ausbildung der Vernunft, durch Kenntnisse und Einsichten jeder Art, ist dadurch moralisch wichtig, daß sie Motiven, für welche ohne sie der Mensch verschlossen bliebe, den Zugang öffnet. So lange er diese nicht verstehen konnte, waren sie für seinen Willen nicht vorhanden. Daher kann, unter gleichen äußern Umständen, die Lage eines Menschen das zweite Mal doch in der That eine ganz andere seyn, als das erste: wenn er nämlich erst in der Zwischenzeit fähig geworden ist, jene Umstände richtig und vollständig zu begreifen; wodurch jetzt Motive auf ihn wirken, denen er früher unzugänglich war. In diesem Sinn sagten die Scholastiker sehr richtig: causa finalis (Zweck, Motiv) movet non secundum suum esse reale, sed secundum esse cognitum. Weiter aber, als auf die Berichtigung der Erkenntniß, erstreckt sich keine moralische Einwirkung, und das Unternehmen, die Charakterfehler eines Menschen durch Reden und Moralisiren aufheben und so seinen Charakter selbst, seine eigentliche Moralität, umschaffen zu wollen, ist ganz gleich dem Vorhaben, Blei durch äußere Einwirkung in Gold zu verwandeln, oder eine Eiche durch sorgfältige Pflege dahin zu bringen, daß sie Aprikosen trüge.

Die Ueberzeugung von der Unveränderlichkeit des Charakters finden wir als eine unzweifelhafte schon von Apulejus ausgesprochen, in seiner Oratio de magia, woselbst er, sich gegen die Beschuldigung der Zauberei vertheidigend, an seinen bekannten Charakter appellirt und sagt: Certum indicem cujusque animum esse, qui semper eodem ingenio ad virtutem vel ad malitiam moratus, firmum argumentum est accipiendi criminis, aut respuendi.

4) Der individuelle Charakter ist angeboren: er ist kein Werk der Kunst, oder der dem Zufall unterworfenen Umstände; sondern das Werk der Natur selbst. Er offenbart sich schon im Kinde, zeigt dort im Kleinen, was er künftig im Großen seyn wird. Daher legen, bei der allergleichesten Erziehung und Umgebung, zwei Kinder den grundverschiedensten Charakter aufs deutlichste an den Tag: es ist der selbe, den sie als Greise tragen werden. Er ist sogar, in seinen Grundzügen, erblich, aber nur vom Vater, die Intelligenz hingegen von der Mutter; worüber ich auf Kap. 43 des zweiten Bandes meines Hauptwerkes verweise.

Aus dieser Darlegung des Wesens des individuellen Charakters folgt allerdings, daß Tugenden und Laster angeboren sind. Diese Wahrheit mag manchem Vorurtheil und mancher Rockenphilosophie, mit ihren sogenannten praktischen Interessen, d. h. ihren kleinen, engen Begriffen und beschränkten Kinderschulansichten, ungelegen kommen: sie war aber schon die Ueberzeugung des Vaters der Moral, des Sokrates, der, laut Angabe des Aristoteles Eth. magna, I, 9) behauptete: *οὐκ ἐφ᾽ ἡμῖν γενέσθαι τὸ σπουδαίους εἶναι, ἢ φαύλους, κ. τ. λ.* (in arbitrio nostro positum non esse, nos probos, vel malos esse). Was Aristoteles hier dagegen erinnert, ist offenbar schlecht: auch theilt er selbst jene Meinung des Sokrates und spricht sie auf das deutlichste aus, in der Eth. Nicom., VI, 13: „*Πᾶσι γὰρ δοκεῖ ἕκαστα τῶν ἠθῶν ὑπάρχειν φύσει πως· καὶ γὰρ δίκαιοι καὶ σωφρονικοὶ καὶ ἀνδρεῖοι καὶ τἆλλα ἔχομεν εὐθὺς ἐκ γενετῆς.*“ (Singuli enim mores in omnibus hominibus quodammodo videntur inesse natura: namque ad justitiam, temperantiam, fortitudinem, ceterasque virtutes proclivitatem statim habemus, cum primum nascimur.) Und wenn man die sämmtlichen Tugenden und Laster in dem Buche des Aristoteles de virtutibus et vitiis, wo sie zu kurzer Uebersicht

zusammengestellt sind, überschaut; so wird man finden, daß sie sämmtlich, an wirklichen Menschen, sich nur denken lassen als angeborene Eigenschaften, und nur als solche ächt wären: hingegen aus der Reflexion hervorgegangen und willkührlich angenommen, würden sie eigentlich auf eine Art Verstellung hinaus- 5 laufen, unächt seyn, daher auch auf ihren Fortbestand und ihre Bewährung im Drange der Umstände dann durchaus nicht zu rechnen seyn würde. Und auch wenn man die beim Aristoteles und allen Alten fehlende Christliche Tugend der Liebe, caritas, hinzufügt; so verhält es sich mit ihr nicht anders. Wie sollte 10 auch die unermüdliche Güte des einen Menschen und die unverbesserliche, tief wurzelnde Bosheit des andern, der Charakter der Antonine, des Hadrian, des Titus einerseits, und der des Kaligula, Nero, Domitian andererseits, von außen angeflogen, das Werk zufälliger Umstände, oder bloßer Erkenntniß und Belehrung 15 seyn! Hatte doch gerade Nero den Seneka zum Erzieher. — Vielmehr liegt im angeborenen Charakter, diesem eigentlichen Kern des ganzen Menschen, der Keim aller seiner Tugenden und Laster. Diese dem unbefangenen Menschen natürliche Ueberzeugung hat auch die Hand des Vellejus Paterkulus geführt, als er 20 (II, 35), über den Kato Folgendes niederschrieb: Homo virtuti consimillimus, et per omnia genio diis, quam hominibus propior: qui nunquam recte fecit, ut facere videretur, sed quia *aliter facere non poterat.**)

Woraus hingegen, unter der Annahme der Willensfreiheit, 25 Tugend und Laster, oder überhaupt die Thatsache, daß zwei gleich erzogene Menschen, unter völlig gleichen Umständen und Anlässen, ganz verschieden, ja entgegengesetzt handeln, eigentlich entspringen soll, ist schlechterdings nicht abzusehen. Die thatsächliche,

---

*) Diese Stelle wird allmälig zu einem regulären Armaturstück im Zeughause der Deterministen, welche Ehre der gute alte Historiker, vor 1800 Jahren, sich gewiß nicht träumen ließ. Zuerst hat sie Hobbes gelobt, nach ihm Priestley. Dann hat sie Schelling in seiner Abhandlung über die Freiheit, S. 478, in einer zu seinen Zwecken etwas verfälschten Uebersetzung wiedergegeben; weshalb er auch den Vellejus Paterkulus nicht namentlich anführt, sondern, so klug wie vornehm, sagt „ein Alter“. Endlich habe auch ich nicht ermangeln wollen, sie beizubringen, da sie wirklich zur Sache ist.

ursprüngliche Grundverschiedenheit der Charaktere ist unvereinbar mit der Annahme einer solchen Willensfreiheit, die darin besteht, daß jedem Menschen, in jeder Lage, entgegengesetzte Handlungen gleich möglich seyn sollen. Denn da muß sein Charakter von
5 Hause aus eine tabula rasa seyn, wie nach Locke der Intellekt, und darf keine angeborene Neigung nach einer, oder der andern Seite haben; weil diese eben schon das vollkommene Gleichgewicht, welches man im libero arbitrio indifferentiae denkt, aufheben würde. Im Subjektiven kann also, unter jener Annahme,
10 der Grund der in Betrachtung genommenen Verschiedenheit der Handlungsweise verschiedener Menschen nicht liegen; aber noch weniger im Objektiven: denn alsdann wären es ja die Objekte, welche das Handeln bestimmten, und die verlangte Freiheit gienge ganz und gar verloren. Da bliebe allenfalls nur noch der Aus-
15 weg übrig, den Ursprung jener thatsächlichen großen Verschiedenheit der Handlungsweisen in die Mitte zwischen Subjekt und Objekt zu verlegen, nämlich sie entstehen zu lassen aus der verschiedenen Art, wie das Objektive vom Subjektiven aufgefaßt, d. h. wie es von verschiedenen Menschen erkannt würde. Dann
20 liefe aber Alles auf richtige, oder falsche Erkenntniß der vorliegenden Umstände zurück, wodurch der moralische Unterschied der Handlungsweisen zu einer bloßen Verschiedenheit der Richtigkeit des Urtheils umgestaltet und die Moral in Logik verwandelt würde. Versuchten nun die Anhänger der Willensfreiheit zuletzt noch sich
25 aus jenem schlimmen Dilemma dadurch zu retten, daß sie sagten: angeborene Verschiedenheit der Charaktere gebe es zwar nicht, aber es entstände eine dergleichen Verschiedenheit aus äußeren Umständen, Eindrücken, Erfahrungen, Beispiel, Lehren u. s. w.: und wenn auf diese Weise ein Mal der Charakter zu Stande
30 gekommen wäre; so erklärte sich aus ihm nachher die Verschiedenheit des Handelns: so ist darauf zu sagen, erstlich, daß demnach der Charakter sich sehr spät einstellen würde (während er thatsächlich schon in Kindern zu erkennen ist) und die meisten Menschen sterben würden, ehe sie einen Charakter erlangt hätten;
35 zweitens aber, daß alle jene äußeren Umstände, deren Werk der Charakter seyn sollte, ganz außer unserer Macht liegen und vom Zufall (oder wenn man will, von der Vorsehung) so oder anders herbeigeführt würden: wenn nun also aus diesen der Cha-

rakter und aus dieſem wieder die Verſchiedenheit des Handelns entſpränge; ſo würde alle moraliſche Verantwortlichkeit für dieſe letztere ganz und gar wegfallen, da ſie offenbar zuletzt das Werk des Zufalls oder der Vorſehung wäre. So ſehen wir alſo, unter der Annahme der Willensfreiheit, den Urſprung der Verſchiedenheit der Handlungsweiſen, und damit der Tugend, oder des Laſters, nebſt der Verantwortlichkeit, ohne allen Anhalt ſchweben und nirgends ein Plätzchen finden, Wurzel darauf zu ſchlagen. Hieraus aber ergiebt ſich, daß jene Annahme, ſo ſehr ſie auch, auf den erſten Blick, dem rohen Verſtande zuſagt, doch im Grunde ebenſo ſehr mit unſern moraliſchen Ueberzeugungen im Widerſpruch ſteht, als, wie genugſam gezeigt, mit der oberſten Grundregel unſers Verſtandes.

Die Nothwendigkeit, mit der, wie ich oben ausführlich dargethan habe, die Motive, wie alle Urſachen überhaupt, wirken, iſt keine vorausſetzungsloſe. Jetzt haben wir ihre Vorausſetzung, den Grund und Boden worauf ſie fußt, kennen gelernt: es iſt der angeborene, *individuelle Charakter*. Wie jede Wirkung in der unbelebten Natur ein nothwendiges Produkt zweier Faktoren iſt, nämlich der hier ſich äußernden allgemeinen *Naturkraft* und der dieſe Aeußerung hier hervorrufenden einzelnen *Urſache*; gerade ſo iſt jede That eines Menſchen das nothwendige Produkt ſeines *Charakters* und des eingetretenen *Motivs*. Sind dieſe Beiden gegeben, ſo erfolgt ſie unausbleiblich. Damit eine andere entſtände, müßte entweder ein anderes Motiv oder ein anderer Charakter geſetzt werden. Auch würde jede That ſich mit Sicherheit vorherſagen, ja, berechnen laſſen; wenn nicht theils der Charakter ſehr ſchwer zu erforſchen, theils auch das Motiv oft verborgen und ſtets der Gegenwirkung anderer Motive, die allein in der Gedankenſphäre des Menſchen, Andern unzugänglich, liegen, bloßgeſtellt wäre. Durch den angeborenen Charakter des Menſchen ſind ſchon die Zwecke überhaupt, welchen er unabänderlich nachſtrebt, im Weſentlichen beſtimmt: die Mittel, welche er dazu ergreift, werden beſtimmt theils durch die äußeren Umſtände, theils durch ſeine Auffaſſung derſelben, deren Richtigkeit wieder von ſeinem Verſtande und deſſen Bildung abhängt. Als Endreſultat von dem Allen erfolgen nun ſeine einzelnen Thaten, mithin die ganze Rolle, welche er in der Welt zu ſpielen hat. —

Ebenso richtig daher, wie poetisch aufgefaßt, findet man das Resultat der hier dargelegten Lehre vom individuellen Charakter ausgesprochen in einer der schönsten Strophen Goethe's:

„Wie an dem Tag, der dich der Welt verliehen,
Die Sonne stand zum Gruße der Planeten,
Bist alsobald und fort und fort gediehen,
Nach dem Gesetz, wonach du angetreten.
So mußt du seyn, dir kannst du nicht entfliehen,
So sagten schon Sibyllen, so Propheten;
Und keine Zeit und keine Macht zerstückelt
Geprägte Form, die lebend sich entwickelt."

Jene Voraussetzung also, auf der überhaupt die Nothwendigkeit der Wirkungen aller Ursachen beruht, ist das innere Wesen jedes Dinges, sei dasselbe nun bloß eine in diesem sich äußernde allgemeine Naturkraft, oder sei es Lebenskraft, oder sei es Wille: immer wird jegliches Wesen, welcher Art es auch sei, auf Anlaß der einwirkenden Ursachen, seiner eigenthümlichen Natur gemäß reagiren. Dieses Gesetz, dem alle Dinge der Welt, ohne Ausnahme, unterworfen sind, drückten die Scholastiker aus in der Formel operari sequitur esse. Demselben zufolge prüft der Chemiker die Körper durch Reagenzien, und der Mensch den Menschen durch die Proben, auf welche er ihn stellt. In allen Fällen werden die äußeren Ursachen mit Nothwendigkeit hervorrufen, was in dem Wesen steckt: denn dieses kann nicht anders reagiren, als nach dem wie es ist.

Hier ist daran zu erinnern, daß jede Existentia eine Essentia voraussetzt: d. h. jedes Seiende muß eben auch Etwas seyn, ein bestimmtes Wesen haben. Es kann nicht daseyn und dabei doch nichts seyn, nämlich so etwas wie das Ens metaphysicum, d. h. ein Ding welches ist und weiter nichts als ist, ohne alle Bestimmungen und Eigenschaften, und folglich ohne die aus diesen fließende entschiedene Wirkungsart: sondern so wenig eine Essentia ohne Existentia eine Realität liefert (was Kant durch das bekannte Beispiel von hundert Thalern erläutert hat); ebenso wenig vermag Dies eine Existentia ohne Essentia. Denn jedes Seiende muß eine ihm wesentliche, eigenthümliche Natur haben, vermöge welcher es ist was es ist, die es stets behauptet, deren Aeußerungen von den Ursachen mit Nothwen-

digkeit hervorgerufen werden; während hingegen diese Natur selbst keineswegs das Werk jener Ursachen, noch durch dieselben modifikabel ist. Alles dieses aber gilt vom Menschen und seinem Willen ebenso sehr, wie von allen übrigen Wesen in der Natur. Auch er hat zur Existentia eine Essentia, d. h. grundwesentliche Eigenschaften, die eben seinen Charakter ausmachen und nur der Veranlassung von Außen bedürfen, um hervorzutreten. Folglich zu erwarten, daß ein Mensch, bei gleichem Anlaß, ein Mal so, ein ander Mal aber ganz anders handeln werde, wäre wie wenn man erwarten wollte, daß der selbe Baum, der diesen Sommer Kirschen trug, im nächsten Birnen tragen werde. Die Willensfreiheit bedeutet, genau betrachtet, eine Existentia ohne Essentia; welches heißt, daß etwas *sei* und dabei doch *Nichts sei*, welches wiederum heißt, *nicht sei*, also ein Widerspruch ist.

Der Einsicht hierin, wie auch in die a priori gewisse und daher ausnahmslose Gültigkeit des Gesetzes der Kausalität, ist es zuzuschreiben, daß alle wirklich tiefen Denker aller Zeiten, so verschieden auch ihre sonstigen Ansichten seyn mochten, darin übereinstimmten, daß sie die Nothwendigkeit der Willensakte bei eintretenden Motiven behaupteten und das liberum arbitrium verwarfen. Sogar haben sie, eben weil die unberechenbar große Majorität der zum Denken unfähigen und dem Scheine und Vorurtheil Preis gegebenen Menge dieser Wahrheit allezeit hartnäckig widerstrebte, sie auf die Spitze gestellt, um sie in den entschiedensten, ja, übermüthigsten Ausdrücken zu behaupten. Der bekannteste von diesen ist der Esel des *Buridan*, nach welchem man jedoch, seit ungefähr hundert Jahren, in den von *Buridan* noch vorhandenen Schriften vergeblich sucht. Ich selbst besitze eine augenscheinlich noch im fünfzehnten Jahrhundert gedruckte Ausgabe seiner Sophismata, ohne Druckort, noch Jahreszahl, noch Seitenzahl, in der ich oft vergeblich danach gesucht habe, obgleich fast auf jeder Seite Esel als Beispiele vorkommen. *Baile*, dessen Artikel *Buridan* die Grundlage alles seitdem darüber Geschriebenen ist, sagt sehr unrichtig, daß man nur von dem *einen* Sophisma Buridans wisse; da ich einen ganzen Quartanten Sophismata von ihm habe. Auch hätte *Baile*, da er die Sache so ausführlich behandelt, wissen sollen, was jedoch auch seitdem nicht bemerkt zu seyn scheint, daß jenes Bei-

spiel, welches gewissermaaßen zum Symbol oder Typus der großen hier von mir verfochtenen Wahrheit geworden ist, weit älter ist, als **Buridan**. Es findet sich im **Dante**, der das ganze Wissen seiner Zeit inne hatte, vor Buridan lebte und nicht von
5 Eseln, sondern von Menschen redet, mit folgenden Worten, welche das vierte Buch seines Paradiso eröffnen:

> Intra duo cibi, distanti e moventi
> D'un modo, prima si morría di fame,
> Che liber' uomo l'un recasse a' denti.*)

10 Ja, es findet sich schon im **Aristoteles**, De coelo, II, 13, mit diesen Worten: *καὶ ὁ λόγος τοῦ πεινῶντος καὶ διψῶντος σφόδρα μὲν, ὁμοίως δὲ, καὶ τῶν ἐδωδίμων καὶ ποτῶν ἴσον ἀπέχοντος, καὶ γὰρ τοῦτον ἠρεμεῖν ἀναγκαῖον* (item ea, quae de sitiente vehementer esurienteque dicuntur, cum aeque ab his,
15 quae eduntur atque bibuntur, distat: quiescat enim necesse est). **Buridan**, der aus diesen Quellen das Beispiel überkommen hatte, vertauschte den Menschen gegen einen Esel, bloß weil es die Gewohnheit dieses dürftigen Scholastikers ist, zu seinen Beispielen entweder Sokrates und Plato, oder asinum zu neh-
20 men.

Die Frage nach der Willensfreiheit ist wirklich ein Probierstein, an welchem man die tief denkenden Geister von den oberflächlichen unterscheiden kann, oder ein Gränzstein, wo beide aus einander gehen, indem die ersteren sämmtlich das nothwendige Er-
25 folgen der Handlung, bei gegebenem Charakter und Motiv, behaupten, die letzteren hingegen, mit dem großen Haufen, der Willensfreiheit anhängen. Sodann giebt es noch einen Mittelschlag, welcher, sich verlegen fühlend, hin und her lavirt, sich und Andern den Zielpunkt verrückt, sich hinter Worte und Phrasen
30 flüchtet, oder die Frage so lange dreht und verdreht, bis man nicht mehr weiß, worauf sie hinauslief. So hat es schon **Leibnitz** gemacht, der viel mehr Mathematiker und Polyhistor, als Philosoph war.**) Aber um solche Hin- und Her-Redner zur

---

*) Inter duos cibos aeque remotos unoque modo motos constitutus, homo prius fame periret, quam ut, absoluta libertate usus, unum eorum dentibus admoveret.

**) Leibnitzens Haltlosigkeit in diesem Punkte zeigt sich am deutlichsten

Sache zu bringen, muß man ihnen die Frage folgendermaaßen stellen und nicht davon abgehen:

1) Sind einem gegebenen Menschen, unter gegebenen Umständen, zwei Handlungen möglich, oder nur eine? — Antwort aller Tiefdenkenden: Nur Eine. 5

2) Konnte der zurückgelegte Lebenslauf eines gegebenen Menschen — angesehen, daß einerseits sein Charakter unveränderlich feststeht und andererseits die Umstände, deren Einwirkung er zu erfahren hatte, durchweg und bis auf das Kleinste herab von äußeren Ursachen, die stets mit strenger Nothwendigkeit eintreten, 10 und deren aus lauter ebenso nothwendigen Gliedern bestehende Kette ins Unendliche hinaufläuft, nothwendig bestimmt wurden, — irgend worin, auch nur im Geringsten, in irgend einem Vorgang, einer Scene, anders ausfallen, als er ausgefallen ist? — Nein! ist die konsequente und richtige Antwort. 15

Die Folgerung aus beiden Sätzen ist: Alles was geschieht, vom Größten bis zum Kleinsten, geschieht nothwendig. Quidquid fit necessario fit.

Wer bei diesen Sätzen erschrickt, hat noch Einiges zu lernen und Anderes zu verlernen: danach aber wird er erkennen, daß 20 sie die ergiebigste Quelle des Trostes und der Beruhigung sind. — Unsere Thaten sind allerdings kein erster Anfang, daher in ihnen nichts wirklich Neues zum Daseyn gelangt: sondern durch das was wir thun, erfahren wir bloß was wir sind.

Auf der, wenn auch nicht deutlich erkannten, doch gefühlten 25 Ueberzeugung von der strengen Nothwendigkeit alles Geschehenden beruht auch die bei den Alten so fest stehende Ansicht vom Fatum, der εἱμαρμενη, wie auch der Fatalismus der Mohammedaner, sogar auch der überall unvertilgbare Glaube an Omina, weil eben selbst der kleinste Zufall nothwendig eintritt und alle Begebenhei- 30 ten, so zu sagen, mit einander Tempo halten, mithin Alles in Allem wiederklingt. Endlich hängt sogar dies damit zusammen, daß, wer ohne die leiseste Absicht und ganz zufällig einen Andern verstümmelt oder getödtet hat, dieses Piaculum sein ganzes Leben hindurch betrauert, mit einem Gefühl, welches dem der Schuld 35

---

in seinem Briefe an Coste, Opera phil. ed. Erdmann, p. 447; demnächst auch in der Théodicée, §. 45—53.

verwandt scheint, und auch von Andern, als persona piacularis (Unglücksmensch), eine eigene Art von Diskredit erfährt. Ja sogar auf die Christliche Lehre von der Gnadenwahl ist die gefühlte Ueberzeugung von der Unveränderlichkeit des Charakters 5 und der Nothwendigkeit seiner Aeußerungen wohl nicht ohne Einfluß gewesen. — Endlich will ich noch folgende ganz beiläufige Bemerkung hier nicht unterdrücken, die Jeder, je nachdem er über gewisse Dinge denkt, beliebig stehen oder fallen lassen mag. Wenn wir die strenge Nothwendigkeit alles Geschehenden, ver- 10 möge einer alle Vorgänge ohne Unterschied verknüpfenden Kausalkette nicht annehmen, sondern diese letztere an unzähligen Stellen durch eine absolute Freiheit unterbrochen werden lassen; so wird alles Vorhersehen des Zukünftigen, im Traume, im hellsehenden Somnambulismus und im zweiten Gesicht (second 15 sight), selbst objektiv, folglich absolut unmöglich, mithin undenkbar; weil es dann gar keine objektiv wirkliche Zukunft giebt, die auch nur möglicherweise vorhergesehen werden könnte: statt daß wir jetzt doch nur die subjektiven Bedingungen hiezu, also die subjektive Möglichkeit, bezweifeln. Und selbst dieser 20 Zweifel kann bei den Wohlunterrichteten heut zu Tage nicht mehr Raum gewinnen, nachdem unzählige Zeugnisse, von glaubwürdigster Seite, jene Anticipationen der Zukunft festgestellt haben.

Ich füge noch ein Paar Betrachtungen als Korollarien zur festgestellten Lehre von der Nothwendigkeit alles Geschehenden 25 hinzu.

Was würde aus dieser Welt werden, wenn nicht die Nothwendigkeit alle Dinge durchzöge und zusammenhielte, besonders aber der Zeugung der Individuen vorstände? Ein Monstrum, ein Schutthaufen, eine Fratze ohne Sinn und Bedeutung, — 30 nämlich das Werk des wahren und eigentlichen Zufalls. —

Wünschen, daß irgend ein Vorfall nicht geschehen wäre, ist eine thörichte Selbstquälerei: denn es heißt etwas absolut Unmögliches wünschen, und ist so unvernünftig, wie der Wunsch, daß die Sonne im Westen aufgienge. Weil eben alles Geschehende, 35 Großes wie Kleines, streng nothwendig eintritt, ist es durchaus eitel, darüber nachzudenken, wie geringfügig und zufällig die Ursachen waren, welche jenen Vorfall herbeigeführt haben, und wie so sehr leicht sie hätten anders seyn können: denn Dies ist illu-

sorisch; indem sie alle mit ebenso strenger Nothwendigkeit eingetreten sind und mit ebenso vollkommener Macht gewirkt haben, wie die, in Folge welcher die Sonne im Osten aufgeht. Wir sollen vielmehr die Begebenheiten, wie sie eintreten, mit eben dem Auge betrachten, wie das Gedruckte, welches wir lesen, wohl 5 wissend, daß es da stand, ehe wir es lasen.

IV.

Vorgänger.

Zum Beleg der obigen Behauptung über das Urtheil aller tiefen Denker hinsichtlich unsers Problems, will ich von den gro-
5 ßen Männern, welche sich in diesem Sinne ausgesprochen haben, einige in Erinnerung bringen.

Zuvörderst, um Diejenigen zu beruhigen, welche etwan glauben könnten, daß Religionsgründe der von mir verfochtenen Wahrheit entgegenständen, erinnere ich daran, daß schon Jeremias (10,
10 23) gesagt hat: „Des Menschen Thun stehet nicht in seiner Gewalt, und stehet in Niemandes Macht, wie er wandele, oder seinen Gang richte." Besonders aber berufe ich mich auf Luther, welcher in einem eigens dazu geschriebenen Buche, De servo arbitrio, mit seiner ganzen Heftigkeit die Willensfreiheit bestreitet.
15 Ein Paar Stellen daraus reichen hin, seine Meinung zu charakterisiren, die er natürlich nicht mit philosophischen, sondern mit theologischen Gründen unterstützt. Ich citire sie nach der Ausgabe von Seb. Schmidt, Strasburg 1707. — Daselbst S. 145 heißt es: Quare simul in omnium cordibus scriptum invenitur,
20 liberum arbitrium nihil esse; licet obscuretur tot disputationibus contrariis et tanta tot virorum auctoritate. — S. 214: Hoc loco admonitos velim liberi arbitrii tutores, ut sciant, sese esse abnegatores Christi, dum asserunt liberum arbitrium. — S. 220: Contra liberum arbitrium pugnabunt
25 Scripturae testimonia, quotquot de Christo loquuntur. At

ea sunt innumerabilia, imo tota Scriptura. Ideo, si Scriptura judice causam agimus, omnibus modis vicero, ut ne jota unum aut apex sit reliquus, qui non damnet dogma liberi arbitrii. —

Jetzt zu den Philosophen. Die Alten sind hier nicht ernstlich in Betracht zu ziehen, da ihre Philosophie, gleichsam noch im Stande der Unschuld, die zwei tiefsten und bedenklichsten Probleme der neuern Philosophie noch nicht zum deutlichen Bewußtseyn gebracht hatte, nämlich die Frage nach der Freiheit des Willens und die nach der Realität der Außenwelt, oder dem Verhältniß des Idealen zum Realen. Wie weit übrigens das Problem von der Freiheit des Willens den Alten klar geworden, kann man ziemlich ersehen aus des Aristoteles Ethica Nicom., III, c. 1—8, wo man finden wird, daß sein Denken darüber im Wesentlichen bloß die physische und die intellektuelle Freiheit betrifft, daher er stets nur von *ἑκουσιον και ἀκουσιον* redet, willkührlich und frei als einerlei nehmend. Das sehr viel schwerere Problem der *moralischen Freiheit* hat sich ihm noch nicht dargestellt, obgleich allerdings bisweilen seine Gedanken bis dahin reichen, besonders Ethica Nicom., II, 2, und III, 7, wo er aber in den Fehler verfällt, den Charakter aus den Thaten abzuleiten, statt umgekehrt. Ebenso kritisirt er sehr fälschlich die oben von mir angeführte Ueberzeugung des Sokrates: an andern Stellen aber hat er diese wieder zu der seinigen gemacht, z. B. Nicom., X, 10: *τὸ μὲν οὖν τῆς φύσεως δῆλον ὡς οὐκ ἐφ' ἡμῖν ὑπάρχει, ἀλλὰ διά τινας θείας αἰτίας τοῖς ὡς ἀληθῶς εὐτυχέσιν ὑπάρχει* (quod igitur a natura tribuitur, id in nostra potestate non esse, sed, ab aliqua divina causa profectum, inesse in iis, qui revera sunt fortunati, perspicuum est). Mox: *Δεῖ δὴ τὸ ἦθος προϋπάρχειν πως οἰκεῖον τῆς ἀρετῆς, στέργον τὸ καλὸν καὶ δυσχεραῖνον το αἰσχρόν* (Mores igitur ante quodammodo insint oportet, ad virtutem accommodati, qui honestum amplectantur, turpitudineque offendantur); welches mit der oben von mir beigebrachten Stelle stimmt, wie auch mit Eth. magna, I, 11. *Οὐκ ἔσται ὁ προαιρούμενος εἶναι σπουδαιότατος, ἂν μὴ καὶ ἡ φύσις ὑπάρξῃ, βελτίων μέντοι ἔσται* (non enim ut quisque voluerit, erit omnium optimus, nisi etiam natura exstiterit: melior quidem recte erit). In gleichem Sinn behandelt Aristoteles die Frage

nach der Willensfreiheit in der Ethica magna, I, 9—18, und Ethica Eudemia, II, 6—10, wo er dem eigentlichen Problem noch etwas näher kommt: doch ist alles schwankend und oberflächlich. Es ist überall seine Methode, nicht direkt auf die Sachen einzugehen, analytisch verfahrend; sondern, synthetisch, aus äußern Merkmalen Schlüsse zu ziehen: statt einzudringen, um zum Kern der Dinge zu gelangen, hält er sich an äußere Kennzeichen, sogar an Worte. Diese Methode führt leicht irre und, bei tiefern Problemen, nie zum Ziele. Hier nun bleibt er vor dem vermeintlichen Gegensatz zwischen dem Nothwendigen und dem Willkührlichen, ἀναγκαιον και ἑκουσιον, stehen, wie vor einer Mauer: über diese hinaus aber liegt erst die Einsicht, daß das Willkührliche gerade als solches nothwendig ist, vermöge des Motivs, ohne welches ein Willensakt so wenig wie ohne ein wollendes Subjekt möglich ist, und welches Motiv eine Ursache ist, so gut wie die mechanische, von der es nur im Unwesentlichen sich unterscheidet; sagt er doch selbst (Eth. Eudem., II, 10): ἡ γὰρ οὗ ἕνεκα μία τῶν αἰτιῶν ἐστίν (nam id, cujus gratia, una e causarum numero est). Daher eben ist jener Gegensatz zwischen dem Willkührlichen und Nothwendigen ein grundfalscher; wenn es gleich vielen angeblichen Philosophen noch heute ebenso geht wie dem Aristoteles.

Schon ziemlich deutlich legt das Problem der Willensfreiheit Cicero dar, im Buche de fato, c. 10 & c. 17. Der Gegenstand seiner Abhandlung führt allerdings sehr leicht und natürlich darauf hin. Er selbst hält es mit der Willensfreiheit: aber wir sehen, daß schon Chrysippos und Diodoros sich das Problem, mehr oder weniger deutlich, zum Bewußtseyn gebracht haben müssen. — Beachtenswerth ist auch das dreißigste Todtengespräch des Lukianos, zwischen Minos und Sostratos, welches die Willensfreiheit und mit ihr die Verantwortlichkeit leugnet.

Aber gewissermaaßen ist bereits das vierte Buch der Makkabäer, in der Septuaginta (bei Luther fehlt es), eine Abhandlung über die Willensfreiheit; sofern es sich zur Aufgabe macht, den Beweis zu führen, daß die Vernunft (λογισμος) die Kraft besitzt, alle Leidenschaften und Affekte zu überwinden, und dies belegt durch die Jüdischen Märtyrer im zweiten Buch.

Die älteste mir bekannte, deutliche Erkenntniß unsers Pro-

blems zeigt sich bei **Klemens Alexandrinus**, indem er (Strom. I, § 17) sagt: *οὐτε δε οἱ ἐπαινοι, οὐτε οἱ ψογοι, οὐθ' αἱ τιμαι, οὐθ' αἱ κολασεις, δικαιαι, μη της ψυχης ἐχουσης την ἐξουσιαν της ὁρμης και ἀφορμης, ἀλλ' ἀκουσιου της κακιας οὐσης* (nec laudes, nec vituperationes, nec honores, nec supplicia justa sunt, si anima non habeat liberam potestatem et appetendi et abstinendi, sed sit vitium involuntarium): dann, nach einem sich auf früher Gesagtes beziehenden Zwischensatz: *ἱν' ὁτι μαλιστα ὁ θεος μεν ἡμιν κακιας ἀναιτιος* (ut vel maxime quidem Deus nobis non sit causa vitii). Dieser höchst beachtenswerthe Nachsatz zeigt, in welchem Sinne die Kirche sogleich das Problem faßte, und welche Entscheidung sie, als ihrem Interesse gemäß, sofort anticipirte. — Beinahe 200 Jahre später finden wir die Lehre vom freien Willen bereits ausführlich behandelt von **Nemesius**, in seinem Werke De natura hominis, Kap. 35 am Ende, und Kap. 39—41. Die Freiheit des Willens wird hier ohne Weiteres mit der Willkühr, oder Wahlentscheidung, identifizirt und demnach eifrigst behauptet und dargethan. Doch ist es immer schon eine Ventilation der Sache.

Aber das völlig entwickelte Bewußtseyn unsers Problems, mit Allem, was daran hängt, finden wir zuerst beim Kirchenvater **Augustinus**, der deshalb, obwohl weit mehr Theolog, als Philosoph, hier in Betracht kommt. Sogleich jedoch sehen wir ihn durch dasselbe in merkliche Verlegenheit und unsicheres Schwanken versetzt, welches ihn bis zu Inkonsequenzen und Widersprüchen führt, in seinen drei Büchern de libero arbitrio. Einerseits will er nicht, wie **Pelagius**, der Freiheit des Willens so viel einräumen, daß dadurch die Erbsünde, die Nothwendigkeit der Erlösung und die freie Gnadenwahl aufgehoben würde, mithin der Mensch durch eigene Kräfte gerecht und der Säligkeit würdig werden könnte. Er giebt sogar in dem Argumento in libros de lib. arb. ex Lib. I, c. 9, Retractationum desumto zu verstehen, daß er für diese Seite der Kontroverse (die Luther später so heftig verfocht) noch mehr gesagt haben würde, wenn jene Bücher nicht vor dem Auftreten des **Pelagius** geschrieben wären, gegen dessen Meinung er alsdann das Buch de natura et gratia abfaßte. Inzwischen sagt er schon de lib. arb. III, 18:

Nunc autem homo non est bonus, nec habet in potestate, ut bonus sit, sive non videndo qualis esse debeat, sive videndo et non volendo esse, qualem debere esse se videt. — Mox: vel ignorando non habet liberum arbitrium voluntatis ad eligendum quid recte faciat; vel resistente carnali consuetudine, quae violentia mortalis successionis quodammodo naturaliter inolevit, videat quid recte faciendum sit, et velit, nec possit implere: und im erwähnten Argumento: Voluntas ergo ipsa, nisi gratia Dei liberatur a servitute, qua facta est serva peccati, et, ut vitia superet, adjuvetur, recte pieque vivi non potest a mortalibus.

Andererseits jedoch bewogen ihn folgende drei Gründe die Freiheit des Willens zu vertheidigen:

1) Seine Opposition gegen die Manichäer, gegen welche ausdrücklich die Bücher de lib. arb. gerichtet sind, weil sie den freien Willen leugneten und eine andere Urquelle des Bösen, wie des Uebels, annahmen. Auf sie spielt er schon im letzten Kapitel des Buches de animae quantitate an: datum est animae liberum arbitrium, quod qui nugatoriis ratiocinationibus labefactare conantur, usque adeo coeci sunt, ut caet.

2) Die natürliche, von mir aufgedeckte Täuschung, vermöge welcher das „ich kann thun was ich will" für die Freiheit des Willens angesehen und „willkührlich" als sofort identisch mit „frei" genommen wird: de lib. arb. I, 12. Quid enim tam in voluntate, quam ipsa voluntas, situm est?

3) Die Nothwendigkeit, die moralische Verantwortlichkeit des Menschen mit der Gerechtigkeit Gottes in Einklang zu bringen. Nämlich dem Scharfsinn des Augustinus ist eine höchst ernstliche Bedenklichkeit nicht entgangen, deren Beseitigung so schwierig ist, daß, soviel mir bekannt, alle späteren Philosophen, mit Ausnahme dreier, die wir deshalb sogleich näher betrachten werden, sie lieber fein leise umschlichen haben, als wäre sie nicht vorhanden. Augustinus hingegen spricht sie, mit edler Offenheit, ganz unumwunden aus, gleich in den Eingangsworten der Bücher de lib. arb.: Dic mihi, quaeso, utrum Deus non sit auctor mali? — Und dann ausführlicher gleich im zweiten Kapitel: Movet autem animum, si peccata ex his animabus sunt, quas Deus creavit, illae autem animae ex Deo; quomodo

non, parvo intervallo, peccata referantur in Deum. Worauf der Interlokutor versetzt: Id nunc plane abs te dictum est, quod me cogitantem satis excruciat. — Diese höchst bedenkliche Betrachtung hat Luther wieder aufgenommen und mit der ganzen Heftigkeit seiner Beredsamkeit hervorgehoben, De servo arbitrio, S. 144. At talem oportere esse Deum, qui libertate sua necessitatem imponat nobis, ipsa ratio naturalis cogitur confiteri. — Concessa praescientia et omnipotentia, sequitur naturaliter, irrefragabili consequentia, nos per nos ipsos non esse factos, nec vivere, nec agere quidquam, sed per illius omnipotentiam. — — Pugnat ex diametro praescientia et omnipotentia Dei cum nostro libero arbitrio. — Omnes homines coguntur inevitabili consequentia admittere, nos non fieri nostra voluntate, sed necessitate; ita nos non facere quod libet, pro jure liberi arbitrii, sed prout Deus praescivit et *agit* consilio et virtute infallibili et immutabili: u. s. w.

Ganz erfüllt von dieser Erkenntniß finden wir, am Anfang des 17. Jahrhunderts, den Vanini. Sie ist der Kern und die Seele seiner beharrlichen, wiewohl, unter dem Druck der Zeit, möglichst schlau verhehlten Auflehnung gegen den Theismus. Bei jeder Gelegenheit kommt er darauf zurück und wird nicht müde, sie von den verschiedensten Gesichtspunkten aus darzulegen. Z. B. in seinem Amphitheatro aeternae providentiae, exercitatio 16, sagt er: Si Deus vult peccata, igitur facit: scriptum est enim „omnia quaecunque voluit fecit“. Si non vult, tamen committuntur: erit ergo dicendus improvidus, vel impotens, vel crudelis; cum voti sui compos fieri aut nesciat, aut nequeat, aut negligat. — — — — Philosophi inquiunt: si nollet Deus pessimas ac nefarias in orbe vigere actiones, procul dubio uno nutu extra mundi limites omnia flagitia exterminaret, profligaretque: quis enim nostrum divinae potest resistere voluntati? Quomodo invito Deo patrantur scelera, si in actu quoque peccandi scelestis vires subministrat? Ad haec, si contra Dei voluntatem homo labitur, Deus erit inferior homine, qui ei adversatur, et praevalet. Hinc deducunt: Deus ita desiderat hunc mundum, qualis est: si meliorem vellet, meliorem haberet. — Und exercitatio 44 heißt es: Instrumentum

movetur prout a suo principali dirigitur: sed nostra voluntas in suis operationibus se habet tanquam instrumentum, Deus vero ut agens principale: ergo si haec male operatur, Deo imputandum est. — — — Voluntas nostra non solum 5 quoad motum, sed quoad substantiam quoque tota a Deo dependet: quare nihil est, quod eidem imputari vere possit, neque ex parte substantiae, neque operationis, sed totum Deo, qui voluntatem sic formavit, et ita movet .— — — — Cum essentia et motus voluntatis sit a Deo, adscribi eidem de- 10 bent vel bonae, vel malae voluntatis operationes, si haec ad illum se habet velut instrumentum. Man muß aber bei Vanini im Auge behalten, daß er durchgängig das Stratagem gebraucht, in der Person eines Gegners, seine wirkliche Meinung als die, welche er perhorrescirt und widerlegen will, aufzustellen 15 und sie überzeugend und gründlich darzuthun; um ihr sodann, in eigener Person, mit seichten Gründen und lahmen Argumenten entgegenzutreten und darauf, tanquam re bene gesta, triumphirend abzugehen, — sich auf die Malignität seines Lesers verlassend. Durch diese Verschmitztheit hat er sogar die hochgelehrte 20 Sorbonne getäuscht, welche, jenes Alles für baare Münze nehmend, vor seine gottlosesten Schriften treuherzig ihr Imprimatur gesetzt hat. Mit desto herzlicherer Freude sah sie ihn, drei Jahre darauf, lebendig verbrannt werden, nachdem ihm zuvor die gotteslästerliche Zunge ausgeschnitten worden. Dies nämlich ist doch 25 das eigentlich kräftige Argument der Theologen, und seitdem es ihnen benommen ist, gehen die Sachen sehr rückwärts.

Unter den Philosophen im engern Sinne ist, wenn ich nicht irre, Hume der erste, welcher nicht um die zuerst von Augustinus angeregte, schwere Bedenklichkeit herumgeschlichen ist, sondern 30 sie, ohne jedoch des Augustinus, oder Luthers, geschweige Vanini's zu gedenken, unverhohlen darlegt, in seinem Essay on liberty and necessity, wo es, gegen das Ende, heißt: The ultimate author of all our volitions is the creator of the world, who first bestowed motion on this immense machine, 35 and placed all beings in that particular position, whence every subsequent event, by an unevitable necessity, must result. Human actions therefore either can have no turpitude at all, as proceeding from so good a cause, or, if

they have any turpitude, they must involve *our creator* in the same guilt, while he is acknowledged to be their ultimate cause and author. For as a man, who fired a mine, is answerable for all the consequences, whether the train employed be long or short; so wherever a continued chain of necessary causes is fixed, that Being, either finite or infinite, who produces the first, is likewise the author of all the rest.*) Er macht einen Versuch, diese Bedenklichkeit zu lösen, gesteht aber am Schluß, daß er sie für unlösbar hält.

Auch Kant geräth, unabhängig von seinen Vorgängern, an den nämlichen Stein des Anstoßes, in der Kritik der praktischen Vernunft, S. 180 ff. der vierten Auflage, und S. 232 der Rosenkranzischen: „Es scheint doch, man müsse, sobald man „annimmt, Gott, als allgemeines Urwesen, sei die Ursache „auch der Existenz der Substanz, auch einräumen, die „Handlungen des Menschen haben in demjenigen ihren bestim„menden Grund, was gänzlich außer seiner Gewalt ist, nämlich „in der Kausalität eines von ihm unterschiedenen höchsten We„sens, von welchem das Daseyn des ersteren und die ganze Be„stimmung seiner Kausalität ganz und gar abhängt. — — Der „Mensch wäre ein Vaucançonsches Automat, gezimmert und „aufgezogen vom obersten Meister aller Kunstwerke, und das „Selbstbewußtseyn würde es zwar zu einem denkenden Automat

---

*) Manchen Deutschen Lesern wird eine Uebersetzung dieser und der übrigen Englischen Stellen willkommen seyn:

„Der letzte Urheber aller unserer Willensakte ist der Schöpfer der Welt, als welcher diese unermeßliche Maschine zuerst in Bewegung gesetzt und alle Wesen in die besondere Lage gebracht hat, aus welcher jede nachmalige Begebenheit mit unvermeidlicher Nothwendigkeit erfolgen mußte. Dieserhalb sind menschliche Handlungen entweder gar keiner Schlechtigkeit fähig, weil sie von einer so guten Ursache ausgehen; oder aber, wenn sie irgend schlecht seyn können, so verwickeln sie unsern Schöpfer in die selbe Schuld, indem er anerkanntermaaßen ihre letzte Ursache, ihr Urheber ist. Denn wie ein Mann, der eine Mine anzündet, für alle Folgen hievon verantwortlich ist, der Schwefelfaden mag lang oder kurz gewesen seyn; ebenso ist überall, wo eine ununterbrochene Verkettung nothwendig wirkender Ursachen fest steht, das Wesen, es sei endlich oder unendlich, welches die erste bewirkt, auch der Urheber aller übrigen."

„machen, in welchem das Bewußtseyn seiner Spontaneität, wenn
„sie für Freiheit gehalten wird, bloße Täuschung wäre, indem
„sie nur komparativ so genannt zu werden verdient, weil die
„nächsten bestimmenden Ursachen seiner Bewegung und eine lange
5 „Reihe derselben zu ihren bestimmenden Ursachen hinauf, zwar
„innerlich sind, die letzte und höchste aber doch gänzlich in einer
„fremden Hand angetroffen wird." — Er sucht nun diese große
Bedenklichkeit durch die Unterscheidung zwischen Ding an sich und
Erscheinung zu heben: durch diese aber wird so offenbar im We-
10 sentlichen der Sache nichts geändert, daß ich überzeugt bin, es sei
ihm damit gar nicht Ernst gewesen. Auch gesteht er selbst das
Unzulängliche seiner Auflösung ein, S. 184, wo er hinzufügt:
„allein ist denn jede andere, die man versucht hat, oder versuchen
„mag, leichter und faßlicher? Eher möchte man sagen, die dog-
15 „matischen Lehrer der Metaphysik hätten mehr ihre Verschmitzt-
„heit als Aufrichtigkeit darin bewiesen, daß sie diesen schwierigen
„Punkt so weit wie möglich aus den Augen brachten, in der Hoff-
„nung, daß, wenn sie gar nicht davon sprächen, auch wohl Nie-
„mand leichtlich an ihn denken würde."
20 Ich kehre, nach dieser sehr beachtenswerthen Zusammenstel-
lung höchst heterogener Stimmen, die alle das Selbe sagen, zu
unserm Kirchenvater zurück. Die Gründe, mit welchen er die
schon von ihm in ihrer ganzen Schwere gefühlte Bedenklichkeit
zu beseitigen hofft, sind theologische, nicht philosophische, also
25 nicht von unbedingter Gültigkeit. Die Unterstützung derselben ist,
wie gesagt, der dritte Grund, zu den zwei oben angeführten,
warum er ein dem Menschen von Gott verliehenes liberum ar-
bitrium zu vertheidigen sucht. Ein solches, da es sich zwischen
den Schöpfer und die Sünden seines Geschöpfes trennend in die
30 Mitte stellte, wäre auch wirklich zur Beseitigung der ganzen Be-
denklichkeit hinreichend; wenn es nur, wie es leicht mit Worten
gesagt ist und allenfalls dem nicht viel weiter als diese gehenden
Denken genügen mag, auch bei der ernstlichen und tiefern Be-
trachtung wenigstens denkbar bliebe. Allein wie soll man sich
35 vorstellig machen, daß ein Wesen, welches seiner ganzen Existen-
tia und Essentia nach, das Werk eines andern ist, doch sich
selbst uranfänglich und von Grund aus bestimmen und demnach
für sein Thun verantwortlich seyn könne? Der Satz Operari

sequitur esse, d. h. die Wirkungen jedes Wesens folgen aus seiner Beschaffenheit, stößt jene Annahme um, ist aber selbst unumstößlich. Handelt ein Mensch schlecht, so kommt es daher, daß er schlecht ist. An jenen Satz aber knüpft sich sein Corollarium: ergo unde esse, inde operari. Was würde man von dem Uhrmacher sagen, der seiner Uhr zürnte, weil sie unrichtig gienge? Wenn man auch noch so gern den Willen zu einer tabula rasa machen möchte; so wird man doch nicht umhin können einzugestehen, daß wenn z. B. von zwei Menschen der eine, in moralischer Hinsicht, eine der des andern ganz entgegengesetzte Handlungsweise befolgt, diese Verschiedenheit, die doch irgend woraus entspringen muß, ihren Grund entweder in den äußern Umständen hat, wo denn die Schuld offenbar nicht die Menschen trifft, oder aber in einer ursprünglichen Verschiedenheit ihres Willens selbst, wo dann Schuld und Verdienst abermals nicht sie trifft, wenn ihr ganzes Seyn und Wesen das Werk eines Andern ist. Nachdem die angeführten großen Männer sich vergeblich angestrengt haben, aus diesem Labyrinth einen Ausgang zu finden, gestehe ich willig ein, daß die moralische Verantwortlichkeit des menschlichen Willens ohne Aseïtät desselben zu denken, auch meine Fassungskraft übersteigt. Das selbe Unvermögen ist es ohne Zweifel gewesen, was die siebente der acht Definitionen, mit welchen Spinoza seine Ethik eröffnet, diktirt hat: ea res libera dicetur, quae ex sola naturae suae necessitate existit, et a se sola ad agendum determinatur; necessaria autem, vel potius coacta, quae ab alio determinatur ad existendum et operandum.

Wenn nämlich eine schlechte Handlung aus der Natur, d. i. der angeborenen Beschaffenheit, des Menschen entspringt, so liegt die Schuld offenbar am Urheber dieser Natur. Deshalb hat man den freien Willen erfunden. Aber woraus nun, unter Annahme desselben, sie entspringen soll, ist schlechterdings nicht einzusehen; weil er im Grunde eine bloß negative Eigenschaft ist und nur besagt, daß nichts den Menschen nöthigt, oder hindert, so oder so zu handeln. Dadurch aber wird nimmermehr klar, woraus denn zuletzt die Handlung entspringt, da sie nicht aus der angeborenen, oder angeschaffenen Beschaffenheit des Menschen hervorgehen soll, indem sie alsdann seinem Schöpfer zur Last fiele; noch

aus den äußern Umständen allein, indem sie alsdann dem Zufall zuzuschreiben wäre; der Mensch also jedenfalls schuldlos bliebe, — während er doch dafür verantwortlich gemacht wird. Das natürliche Bild eines freien Willens ist eine unbeschwerte Waage:
5 sie hängt ruhig da, und wird nie aus ihrem Gleichgewicht kommen, wenn nicht in eine ihrer Schalen etwas gelegt wird. So wenig wie sie aus sich selbst die Bewegung, kann der freie Wille aus sich selbst eine Handlung hervorbringen; weil eben aus Nichts nichts wird. Soll die Waage sich nach einer Seite senken; so
10 muß ein fremder Körper ihr aufgelegt werden, der dann die Quelle der Bewegung ist. Ebenso muß die menschliche Handlung durch etwas hervorgebracht werden, welches positiv wirkt und etwas mehr ist, als eine bloß negative Freiheit. Dies aber kann nur zweierlei seyn: entweder thun es die Motive an und für sich,
15 d. h. die äußern Umstände: dann ist offenbar der Mensch unverantwortlich für die Handlung; auch müßten alsdann alle Menschen unter gleichen Umständen ganz gleich handeln: oder aber es entspringt aus seiner Empfänglichkeit für solche Motive, also aus dem angeborenen Charakter, d. h. aus den dem Menschen
20 ursprünglich einwohnenden Neigungen, welche in den Individuen verschieden seyn können und Kraft deren die Motive wirken. Dann aber ist der Wille kein freier mehr: denn diese Neigungen sind das auf die Schale der Waage gelegte Gewicht. Die Verantwortlichkeit fällt auf Den zurück, der sie hineingelegt hat, d. h.
25 dessen Werk der Mensch mit solchen Neigungen ist. Daher ist er nur in dem Fall, daß er selbst sein eigenes Werk sei, d. h. Aseïtät habe, für sein Thun verantwortlich.

Der ganze hier dargelegte Gesichtspunkt der Sache läßt ermessen, was Alles an der Freiheit des Willens hängt, als welche
30 eine unerläßliche Kluft bildet, zwischen dem Schöpfer und den Sünden seines Geschöpfs; woraus begreiflich wird, warum die Theologen sie so beharrlich festhalten, und ihre Schildknappen, die Philosophieprofessoren, sie pflichtschuldigst dabei so eifrig unterstützen, daß sie, für die bündigsten Gegenbeweise großer Denker
35 taub und blind, den freien Willen festhalten und dafür kämpfen, wie pro ara et focis.

Um aber endlich meinen oben unterbrochenen Bericht über den Augustinus zu beschließen; so geht seine Meinung im

Ganzen dahin, daß der Mensch eigentlich nur vor dem Sündenfall einen ganz freien Willen gehabt habe, nach demselben aber, der Erbsünde anheimgefallen, von der Gnadenwahl und Erlösung sein Heil zu hoffen habe: — welches gesprochen heißt wie ein Kirchenvater.

Inzwischen ist durch den Augustinus und seinen Streit mit Manichäern und Pelagianern die Philosophie zum Bewußtseyn unsers Problems erwacht. Von nun an wurde es ihr, durch die Scholastiker, allmälig deutlicher, wovon Buridan's Sophisma und die oben angeführte Stelle Dante's Zeugniß ablegen. — Wer aber zuerst der Sache auf den Grund gekommen, ist, allem Anschein nach, Thomas Hobbes, dessen diesem Gegenstand eigens gewidmete Schrift: Quaestiones de libertate et necessitate, contra Doctorem Branhallum, 1656 erschien: sie ist jetzt selten. In Englischer Sprache findet sie sich in Th. Hobbes moral and political works, ein Band in Folio, London 1750, S. 469 f. f., woraus ich folgende Hauptstelle hersetze, S. 483:

6) Nothing takes a beginning from itself; but from the action of some other immediate agent, without itself. Therefore, when first a man has an appetite or will to something, to which immediately before he had no appetite nor will; the cause of his will is not the will itself, but something else not in his own disposing. So that, whereas it is out of controversy, that of voluntary actions the will is the necessary cause, and by this which is said, the will is also necessarily *caused* by other things, whereof it disposes not, it follows that voluntary actions have all of them necessary causes, and therefore are *necessitated.*

7) I hold *that* to be a *sufficient* cause, to which nothing is wanting that is needfull to the producing of the *effect.* The same is also a *necessary* cause: for, if it be possible that a *sufficient* cause shall not bring forth the *effect,* then there wanteth somewhat, which was needfull to the producing of it; and so the cause was not *sufficient.* But if it be impossible that a *sufficient* cause should not produce the effect; then is a *sufficient* cause a *necessary* cause. Hence it is manifest, that whatever is produced, is produced *ne-*

cessarily. For whatsoever is produced has had a *sufficient* cause to produce it, or else it had not been: and therefore also *voluntary* actions are *necessitated.*

8) That ordinary definition of a free agent (namely 5 that a free agent is that, which, when all things are present, which are needfull to produce the effect, can nevertheless not produce it) implies a contradiction and is Nonsense; being as much as to say, the cause may be *sufficient,* that is to say *necessary,* and yet the effect shall not follow. —

10 S. 485. Every accident, how contingent soever it seem, or how *voluntary* soever it be, is produced *necessarily.**)

---

*) 6) „Nichts fängt von selbst an, sondern Jedes durch die Einwirkung irgend einer andern, außer ihm gelegenen unmittelbaren Ursache. Daher, wenn jetzt ein Mensch etwas wünscht oder will, was er unmittelbar vorher nicht wünschte, noch wollte; so ist die Ursache seines Wollens nicht dies Wollen selbst, sondern etwas Anderes, nicht von ihm Abhängendes. Demnach, da der Wille unstreitig die nothwendige Ursache der willkührlichen Handlungen ist, und, dem eben Gesagten zufolge, der Wille nothwendig verursacht wird, durch andere von ihm unabhängige Dinge; so folgt, daß alle willführlichen Handlungen nothwendige Ursachen haben, also necessitirt sind.

7) Als eine zureichende Ursache erkenne ich die an, welcher nichts abgeht von dem, was zur Hervorbringung der Wirkung nöthig ist. Eine solche aber ist zugleich eine nothwendige Ursache. Denn wenn es möglich wäre, daß eine zureichende Ursache ihre Wirkung nicht hervorbrächte; so müßte ihr etwas zur Hervorbringung dieser Nöthiges gefehlt haben: dann aber war die Ursache nicht zureichend. Wenn es aber unmöglich ist, daß eine zureichende Ursache ihre Wirkung nicht hervorbrächte; dann ist eine zureichende Ursache auch eine nothwendige Ursache. Hieraus folgt offenbar, daß Alles, was hervorgebracht wird, nothwendig hervorgebracht wird. Denn Alles was hervorgebracht ist, hat eine zureichende Ursache gehabt, die es hervorbrachte; sonst wäre es nie entstanden: also sind auch die willkührlichen Handlungen necessitirt.

8) Jene gewöhnliche Definition eines frei Handelnden (daß es nämlich ein solches wäre, welches, wenn alles zur Hervorbringung der Wirkung Nöthige beisammen wäre, diese dennoch auch nicht hervorbringen könnte) enthält einen Widerspruch und ist Unsinn; da sie besagt, daß eine Ursache zureichend, d. i. nothwendig seyn und die Wirkung doch ausbleiben könne.

S. 485. Jede Begegenheit, so zufällig sie scheinen, oder so willkührlich sie seyn mag, erfolgt nothwendig."

In seinem berühmten Buche de cive, c. 1, §. 7, sagt er: Fertur unusquisque ad appetitionem ejus, quod sibi bonum, et ad fugam ejus, quod sibi malum est, maxime autem maximi malorum naturalium, quae est mors; idque necessitate quadam naturae non minore, quam qua fertur lapis 5 deorsum.

Gleich nach Hobbes sehen wir den Spinoza von der selben Ueberzeugung durchdrungen. Seine Lehre in diesem Punkte zu charakterisiren, werden ein Paar Stellen hinreichen:

Eth., P. I, prop. 32. Voluntas non potest vocari causa 10 libera, sed tantum necessaria. — Coroll. 2. Nam voluntas, ut reliqua omnia, causa indiget, a qua ad operandum certo modo determinatur.

Ibid., P. II, scholium ultimum. Quod denique ad quartam objectionem (de Buridani asina) attinet, dico, me 15 omnino concedere, quod homo in tali aequilibrio positus (nempe qui nihil aliud percipit quam sitim et famem, talem cibum et talem potum, qui aeque ab eo distant) fame et siti peribit.

Ibid., P. III, prop. 2. Schol. Mentis decreta eadem 20 necessitate in mente oriuntur, ac ideae rerum actu existentium. Qui igitur credunt, se ex libero mentis decreto loqui vel tacere, vel quidquam agere, oculis apertis somniant. — Epist. 62. Unaquaeque res necessario a causa externa aliqua determinatur ad existendum et operandum certa ac 25 determinata ratione. Ex. gr. lapis a causa externa, ipsum impellente, certam motus quantitatem accipit, qua postea moveri necessario perget. Concipe jam lapidem, dum moveri pergit, cogitare et scire, se, quantum potest, conari, ut moveri pergat. Hic sane lapis, quandoquidem sui tan- 30 tummodo conatus est conscius et minime indifferens, se liberrimum esse et nulla alia de causa in motu perseverare credet, quam quia vult. Atque haec humana illa libertas est, quam omnes habere jactant, et quae in hoc solo consistit, quod homines sui appetitus sint conscii, et causarum, a quibus 35 determinantur, ignari. — — His, quaenam mea de libera et coacta necessitate, deque ficta humana libertate sit sententia, satis explicui.

Ein beachtenswerther Umstand aber ist es, daß Spinoza zu dieser Einsicht erst in seinen letzten (d. i. vierziger) Jahren gelangt ist, nachdem er früher, im Jahr 1665, als er noch Kartesianer war, in seinen Cogitatis metaphysicis, c. 12, die entgegengesetzte Meinung entschieden und lebhaft vertheidigt und sogar im geraden Widerspruch mit dem soeben angeführten Scholio ultimo Partis II, hinsichtlich des Buridan'schen Sophismas gesagt hatte: si enim hominem loco asinae ponamus in tali aequilibrio positum, homo, non pro re cogitante, sed pro turpissimo asino erit habendus, si fame et siti pereat.

Die selbe Meinungsveränderung und Bekehrung werde ich weiter unten von zwei andern großen Männern zu berichten haben. Dies beweist, wie schwierig und tief liegend die rechte Einsicht in unser Problem ist.

Hume, in seinem Essay on liberty and necessity, aus welchem ich bereits oben eine Stelle beizubringen hatte, schreibt mit der klarsten Ueberzeugung von der Nothwendigkeit der einzelnen Willensakte, bei gegebenen Motiven, und trägt sie in seiner allgemeinfaßlichen Weise höchst deutlich vor. Er sagt: Thus it appears that the conjunction between motives and voluntary actions is as regular and uniform as that between the cause and effect in any part of nature. Und weiterhin: It seems almost impossible, therefore, to engage either in science or action of any kind, without acknowledging the doctrine of necessity and this inference from motives to voluntary actions, from character to conduct.*)

Aber kein Schriftsteller hat die Nothwendigkeit der Willensakte so ausführlich und überzeugend dargethan, wie Priestley, in seinem diesem Gegenstand ausschließlich gewidmeten Werke: The Doctrine of philosophical necessity. Wen dieses überaus

*) „So ergiebt sich, daß die Verbindung zwischen Motiven und willkührlichen Handlungen so regelmäßig und gleichförmig ist, wie die zwischen Ursach und Wirkung in irgend einem Theile der Natur nur seyn kann." — — — „Es scheint demnach fast unmöglich, weder in der Wissenschaft, noch auch in Handlungen irgend einer Art, etwas zu unternehmen, ohne die Lehre von der Nothwendigkeit und jenen Schluß von Motiven auf Willensakte, vom Charakter auf die Handlungsweise, anzuerkennen."

klar und faßlich geschriebene Buch nicht überzeugt, dessen Verstand muß durch Vorurtheile wirklich paralysirt seyn. Zur Charakterisirung seiner Resultate setze ich einige Stellen her, welche ich nach der zweiten Ausgabe, Birmingham 1782, citire.

Vorrede S. XX. There is no absurdity more glaring to my understanding, than the notion of philosophical liberty. — S. 26. Without a miracle, or the intervention of some foreign cause, no volition or action of any man could have been otherwise, than it has been. — S. 37. Though an inclination or affection of mind be not gravity, it influences me and acts upon me as certainly and necessarily, as this power does upon a stone. — S. 43. Saying that the will is *self-determined*, gives no idea at all, or rather implies an absurdity, viz: that a *determination*, which is an *effect*, takes place, without any cause at all. For exclusive of every thing that comes under the denomination of *motive*, there is really nothing at all left, to produce the determination. Let a man use what *words* he pleases, he can have no more *conception* how we can sometimes be determined by motives, and sometimes without any motive, than he can have of a scale being sometimes weighed down by weights, and sometimes by a kind of substance that has no weight at all, which, whatever it be in itself, must, with respect to the scale be *nothing*. — S. 66. In proper philosophical language, the motive ought to be call'd the *proper cause* of the action. It is as much so as any thing in nature is the cause of any thing else. — S. 84. It will never be in our power to choose two things, when all the previous circumstances are the very same. — S. 90. A man indeed, when he reproaches himself for any particular action in his passed conduct, may fancy that, if he was in the same situation again, he would have acted differently. But this is a mere *deception;* and if he examines himself strictly, and takes in all circumstances, he may be satisfied that, with the same inward disposition of mind, and with precisely the same view of things, that he had then, and exclusive of all others, that he has acquired by reflection *since,* he could not have acted otherwise than he did. — S. 287.

In short, there is no choice in the case, but of the doctrine of necessity or absolute nonsense. —*)

Nun ist zu bemerken, daß es dem Priestley gerade so gegangen ist, wie dem Spinoza und noch einem sogleich an-
5 zuführenden sehr großen Manne. Priestley sagt nämlich in der Vorrede zur ersten Ausgabe, S. XXVII: I was not however a ready convert to the doctrine of necessity. Like Dr. Hartley

---

*) S. xx. „Für meinen Verstand giebt es keine handgreiflichere Absurdität, als den Begriff der moralischen Freiheit." — S. 26. „Ohne ein Wunder, oder die Dazwischenkunft irgend einer äußern Ursach, hat kein Willensakt oder Handlung irgend eines Menschen anders ausfallen können, als sie ausgefallen ist." — S. 37. „Obwohl eine Neigung oder Bestimmung meines Gemüthes nicht die Schwerkraft ist; so hat sie doch einen ebenso sichern und nothwendigen Einfluß und Wirkung auf mich, wie jene Kraft auf einen Stein." — S. 43. „Der Ausdruck, daß der Wille ein Sich-selbstbestimmendes sei, giebt gar keinen Begriff, oder vielmehr enthält eine Absurdität, nämlich diese, daß eine Bestimmung, welche eine Wirkung ist, eintritt ohne irgend eine Ursache. Denn ausschließlich von Allem, was unter der Benennung Motiv verstanden wird, bleibt in der That gar nichts übrig, was jene Bestimmung hervorbringen könnte. Gebrauche Einer was für Worte er will; einen Begriff davon, daß wir bisweilen durch Motive, bisweilen aber ohne alle Motive zu etwas bestimmt würden, kann er doch nicht mehr haben, als davon, daß eine Waagschaale bisweilen durch Gewichte herabgezogen würde, bisweilen aber durch eine Art Substanz, die gar kein Gewicht hätte und die, was immer sie auch an sich selbst seyn möchte, in Hinsicht auf die Waagschaale nichts wäre." — S. 66. „Im angemessenen philosophischen Ausdruck sollte das Motiv die eigentliche Ursache der Handlung genannt werden: denn die ist es so sehr, wie irgend etwas in der Natur die Ursache eines andern ist." — S. 84. „Nie wird es in unserer Macht stehen, zwei verschiedene Wahlen zu treffen, wenn alle vorhergängigen Umstände genau dieselben sind". — S. 90. „Allerdings kann ein Mensch, der sich über irgend eine bestimmte Handlung in seinem vergangenen Lebenslaufe Vorwürfe macht, sich einbilden, daß wenn er wieder in derselben Lage wäre, er anders handeln würde. Allein dies ist bloße Täuschung: wenn er sich strenge prüft und alle Umstände in Anschlag bringt; so kann er sich überzeugen, daß, bei derselben innern Stimmung und genau derselben Ansicht der Dinge, die er damals hatte, mit Ausschluß aller andern seitdem durch Ueberlegung erlangten Ansichten, er nicht anders handeln konnte, als wie er gehandelt hat." — S. 287. „Kurzum, es liegt hier keine andere Wahl vor, als die zwischen der Lehre von der Nothwendigkeit, oder absolutem Unsinn."

himself, I gave up my liberty with great reluctance, and in a long correspondence, which I once had on the subject, I maintained very strenuously the doctrine of liberty, and did not at all yield to the arguments then proposed to me.*) 5

Der dritte große Mann, dem es ebenso ergangen, ist Voltaire, welcher es mit der ihm eigenen Liebenswürdigkeit und Naivetät berichtet. Nämlich in seinem Traité de métaphysique, chap. 7, hatte er die sogenannte Willensfreiheit ausführlich und lebhaft vertheidigt. Allein in seinem, mehr als vierzig 10 Jahre später geschriebenen Buche: Le philosophe ignorant, lehrt er die strenge Necessitation der Willensakte, im 13. Kapitel, welches er so beschließt: Archimède est également nécessité de rester dans sa chambre, quand on l'y enferme, et quand il est si fortement occupé d'un problème, qu'il ne reçoit 15 pas l'idée de sortir:

Ducunt volentem fata, nolentem trahunt.

L'ignorant qui pense ainsi n'a pas toujours pensé de même, mais il est enfin contraint de se rendre. Im darauf folgenden Buche: Le principe d'action, sagt er chap. 13: Une 20 boule, qui en pousse une autre, un chien de chasse, qui court nécessairement et volontairement après un cerf, ce cerf, qui franchit un fossé immense avec non moins de nécessité et de volonté: tout cela n'est pas plus invinciblement déterminé que nous le sommes à tout ce que nous 25 fesons.

Diese gleichmäßige Bekehrung dreier so höchst eminenter Köpfe zu unserer Einsicht muß denn doch wohl Jeden stutzig machen, der mit dem gar nicht zur Sache redenden „aber ich kann doch thun was ich will" seines einfältigen Selbstbewußt- 30 seyns wohlgegründete Wahrheiten anzufechten unternimmt.

---

*) „Ich bin jedoch nicht leicht zu der Lehre von der Nothwendigkeit zu bekehren gewesen. Wie Dr. Hartley selbst habe ich meine Freiheit nur mit großem Widerstreben aufgegeben: in einem langen Briefwechsel, den ich einst über diesen Gegenstand geführt habe, behauptete ich sehr eifrig die Lehre von der Freiheit und gab keineswegs den Gründen nach, die man mir entgegensetzte."

Nach diesen seinen nächsten Vorgängern darf es uns nicht wundern, daß Kant die Nothwendigkeit, mit welcher der empirische Charakter durch die Motive zu Handlungen bestimmt wird, als eine, wie bei ihm, so auch bei Andern bereits ausgemachte
5 Sache nahm und sich nicht damit aufhielt, sie von Neuem zu beweisen. Seine „Ideen zu einer allgemeinen Geschichte“ hebt er so an: „Was man sich auch in metaphysischer Absicht für „einen Begriff von der Freiheit des Willens machen möge; „so sind doch die Erscheinungen desselben, die menschlichen
10 „Handlungen, eben so wohl, als jede andere Naturbegebenheit, „nach allgemeinen Natur-Gesetzen bestimmt.“ — In der Kritik der reinen Vernunft (S. 548 der ersten, oder S. 577 der fünften Auflage) sagt er: „Weil der empirische Charakter selbst aus den „Erscheinungen als Wirkung, und aus der Regel derselben, welche
15 „Erfahrung an die Hand giebt, gezogen werden muß; so sind „alle Handlungen des Menschen, in der Erscheinung, aus seinem „empirischen Charakter und den mitwirkenden andern Ursachen „nach der Ordnung der Natur bestimmt: und wenn wir alle Er-„scheinungen seiner Willkühr bis auf den Grund erforschen könn-
20 „ten; so würde es keine einzige menschliche Handlung geben, die „wir nicht mit Gewißheit vorhersagen und aus ihren vorhergehen-„den Bedingungen als nothwendig erkennen könnten. In An-„sehung dieses empirischen Charakters giebt es also keine Freiheit, „und nach diesem können wir doch allein den Menschen betrach-
25 „ten, wenn wir lediglich beobachten und, wie es in der An-„thropologie geschieht, von seinen Handlungen die bewegenden „Ursachen physiologisch erforschen wollen.“ — Ebendaselbst S. 798 der ersten, oder S. 826 der fünften Auflage heißt es: „Der Wille „mag auch frei seyn, so kann dies doch nur die intelligible Ur-
30 „sache unsers Wollens angehen. Denn, was die Phänomene der „Aeußerungen desselben, d. i. die Handlungen betrifft, so müssen „wir, nach einer unverletzlichen Grundmaxime, ohne welche wir „keine Vernunft im empirischen Gebrauch ausüben können, sie „niemals anders, als alle übrigen Erscheinungen der Natur, näm-
35 „lich nach unwandelbaren Gesetzen derselben erklären.“ — Ferner in der Kritik der praktischen Vernunft, S. 177 der vierten Auflage, oder S. 230 der Rosenkranzischen: „Man kann also einräu-„men, daß, wenn es für uns möglich wäre, in eines Menschen

„Denkungsart, so wie sie sich durch innere sowohl, als äußere „Handlungen zeigt, so tiefe Einsicht zu haben, daß jede, auch „die mindeste Triebfeder dazu uns bekannt würde, imgleichen alle „auf diese wirkenden äußeren Veranlassungen, man eines Men= „schen Verhalten auf die Zukunft, mit Gewißheit, so wie eine 5 „Mond- oder Sonnenfinsterniß ausrechnen könnte."

Hieran aber knüpft er seine Lehre vom Zusammenbestehen der Freiheit mit der Nothwendigkeit, vermöge der Unterscheidung des intelligibeln Charakters vom empirischen, auf welche Ansicht, da ich mich gänzlich zu ihr bekenne, ich weiter unten zurückkommen 10 werde. Kant hat sie zwei Mal vorgetragen, nämlich in der Kritik der reinen Vernunft, S. 532—554 der ersten, oder S. 560—582 der fünften Auflage, noch deutlicher aber in der Kritik der praktischen Vernunft, S. 169—179 der vierten Auflage, oder S. 224—231 der Rosenkranzischen: diese überaus tief gedachten 15 Stellen muß Jeder lesen, der eine gründliche Erkenntniß von der Vereinbarkeit der menschlichen Freiheit mit der Nothwendigkeit der Handlungen erlangen will. —

Von den Leistungen aller dieser edeln und ehrwürdigen Vor= gänger unterscheidet gegenwärtige Abhandlung des Gegenstandes 20 sich bis hieher hauptsächlich in zwei Punkten: erstlich dadurch, daß ich, auf Anleitung der Preisfrage, die innere Wahrnehmung des Willens im Selbstbewußtseyn, von der äußern streng gesondert und jede von beiden für sich betrachtet habe, wodurch die Auf= deckung der Quelle der auf die meisten Menschen so unwidersteh= 25 lich wirkenden Täuschung allererst möglich geworden; zweitens da= durch, daß ich den Willen im Zusammenhange mit der gesammten übrigen Natur in Betracht gezogen habe, was Keiner vor mir gethan, und wodurch allererst der Gegenstand mit derjenigen Gründlichkeit, methodischen Einsicht und Ganzheit, deren er fähig 30 ist, abgehandelt werden konnte.

Jetzt noch ein Paar Worte über einige Schriftsteller, die nach Kant geschrieben haben, welche ich jedoch nicht als meine Vorgänger betrachte.

Von der soeben belobten, höchst wichtigen Lehre Kants, 35 über den intelligibeln und empirischen Charakter, hat eine erläu= ternde Paraphrase Schelling geliefert, in seiner „Untersuchung über die menschliche Freiheit", S. 465—471. Diese Paraphrase

kann, durch die Lebhaftigkeit ihres Kolorits, dienen, Manchem die Sache faßlicher zu machen, als die gründliche, aber trockene Kantische Darstellung es vermag. Inzwischen darf ich derselben nicht erwähnen, ohne zur Ehre der Wahrheit und Kants zu
5 rügen, daß Schelling hier, wo er eine der wichtigsten und bewunderungswürdigsten, ja, meines Erachtens, die tiefsinnigste aller Kantischen Lehren vorträgt, nicht deutlich ausspricht, daß, was er jetzt darlegt, dem Inhalte nach, Kanten angehört, vielmehr sich so ausdrückt, daß die allermeisten Leser, als welchen
10 der Inhalt der weitläuftigen und schwierigen Werke des großen Mannes nicht genau gegenwärtig ist, wähnen müssen, hier Schellings eigene Gedanken zu lesen. Wie sehr hierin der Erfolg der Absicht entsprochen hat, will ich nur durch einen Beleg aus vielen zeigen. Noch heutigen Tages sagt ein junger
15 Professor der Philosophie in Halle, Hr. Erdmann, in seinem Buche von 1837, betitelt „Leib und Seele", S. 101: „wenn „auch Leibnitz, ähnlich wie Schelling in seiner Abhandlung über „die Freiheit, die Seele vor aller Zeit sich bestimmen läßt" u. s. w. Schelling steht also hier zu Kant in der glücklichen Lage des
20 Amerigo zum Kolumbus: mit seinem Namen wird die fremde Entdeckung gestämpelt. Er hat es aber auch seiner Klugheit und nicht dem Zufall zu danken. Denn er hebt, S. 465, an: „Ueberhaupt hat erst der Idealismus die Lehre von der Frei„heit in dasjenige Gebiet erhoben" u. s. w., und nun folgen un-
25 mittelbar die Kantischen Gedanken. Also statt hier, der Redlichkeit gemäß, zu sagen Kant, sagt er klüglich der Idealismus: unter diesem vieldeutigen Ausdruck wird jedoch hier Jeder Fichte's, und Schellings erste, Fichtianische Philosophie verstehen, nicht aber Kants Lehre; da dieser gegen die Benennung Idealis-
30 mus für seine Philosophie protestirt (z. B. Prolegomena, S. 51, und S. 155 Rosenkr.), und sogar seiner zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft, S 274, eine „Widerlegung des Idealismus" eingefügt hatte. Auf der folgenden Seite erwähnt nun Schelling sehr klüglich, in einer beiläufigen Phrase, den „Kantischen
35 Begriff", um nämlich Die zu beschwichtigen, welche schon wissen, daß es Kantischer Reichthum ist, den man hier so pomphaft als eigene Waare auskramt. Dann aber wird noch gar S. 472, aller Wahrheit und Gerechtigkeit zum Trotz, gesagt, Kant hätte

sich nicht zu derjenigen Ansicht in der Theorie erhoben, u. s. w.; während aus den beiden oben von mir zum Nachlesen empfohlenen, unsterblichen Stellen Kants Jeder deutlich sehen kann, daß gerade diese Ansicht ihm allein ursprünglich angehört, welche ohne ihn noch tausend solche Köpfe, wie die Herren Fichte und Schelling nimmermehr zu fassen fähig gewesen wären. Da ich hier von der Abhandlung Schellings zu sprechen hatte, durfte ich über diesen Punkt nicht schweigen, sondern habe nur meine Pflicht erfüllt gegen jenen großen Lehrer der Menschheit, der ganz allein neben Goethe der gerechte Stolz der Deutschen Nation ist, indem ich was unwidersprechlich ihm allein angehört ihm vindicire; — zumal in einer Zeit, von der ganz eigentlich Goethe's Wort gilt: „das Knabenvolk ist Herr der Bahn“. — Uebrigens hat Schelling, in der selben Abhandlung, ebenso wenig Anstand genommen, die Gedanken, ja, die Worte Jakob Böhme's sich zuzueignen, ohne seine Quelle zu verrathen.

Außer dieser Paraphrase Kantischer Gedanken enthalten jene „Untersuchungen über die Freiheit“ nichts, was dienen könnte, uns neue oder gründliche Aufklärungen über dieselbe zu verschaffen. Dies kündigt sich auch schon gleich Anfangs durch die Definition an: die Freiheit sei „ein Vermögen des Guten und Bösen“. Für den Katechismus mag eine solche Definition tauglich seyn: in der Philosophie aber ist damit nichts gesagt und folglich auch nichts anzufangen. Denn Gutes und Böses sind weit davon entfernt, einfache Begriffe (notiones simplices) zu seyn, die, an sich selbst klar, keiner Erklärung, Feststellung und Begründung bedürften. Ueberhaupt handelt nur ein kleiner Theil jener Abhandlung von der Freiheit: ihr Hauptinhalt ist vielmehr ein ausführlicher Bericht über einen Gott, mit welchem der Herr Verfasser intime Bekanntschaft verräth, da er uns sogar dessen Entstehung beschreibt; nur ist zu bedauern, daß er mit keinem Worte erwähnt, wie er denn zu dieser Bekanntschaft gekommen sei. Den Anfang der Abhandlung macht ein Gewebe von Sophismen, deren Seichtigkeit Jeder erkennen wird, der sich durch die Dreistigkeit des Tons nicht einschüchtern läßt.

Seitdem und in Folge dieses und ähnlicher Erzeugnisse ist nun in der Deutschen Philosophie an die Stelle deutlicher Begriffe und redlichen Forschens „intellektuale Anschauung“ und

„absolutes Denken" getreten: Imponiren, Verdutzen, Mystifiziren, dem Leser durch allerlei Kunstgriffe Sand in die Augen streuen, ist die Methode geworden, und durchgängig leitet statt der Einsicht die Absicht den Vortrag. Durch welches Alles denn die
5 Philosophie, wenn man sie noch so nennen will, mehr und mehr und immer tiefer hat sinken müssen, bis sie zuletzt die tiefste Stufe der Erniedrigung erreichte in der Minister-Kreatur Hegel: dieser, um die durch Kant errungene Freiheit des Denkens wieder zu ersticken, machte nunmehr die Philosophie, die Tochter der
10 Vernunft und künftige Mutter der Wahrheit, zum Werkzeug der Staatszwecke, des Obskurantismus und protestantischen Jesuitismus: um aber die Schmach zu verhüllen und zugleich die größtmöglichste Verdummung der Köpfe herbeizuführen, zog er den Deckmantel des hohlsten Wortkrams und des unsinnigsten Galli-
15 mathias, der jemals, wenigstens außer dem Tollhause, gehört worden, darüber.

In England und Frankreich steht die Philosophie, im Ganzen genommen, fast noch da, wo Locke und Condillac sie gelassen haben. Maine de Byran, von seinem Herausgeber,
20 Hrn. Cousin, le premier métaphysicien Français de mon tems genannt, ist, in seinen 1834 erschienenen Nouvelles considérations du physique et moral, ein fanatischer Bekenner des liberi arbitrii indifferentiae, und nimmt es als eine Sache, die sich ganz und gar von selbst versteht. Nicht anders machen es
25 manche der deutschen neueren, philosophischen Skribenten: das liberum arbitrium indifferentiae, unter dem Namen „sittliche Freiheit" tritt als eine ausgemachte Sache bei ihnen auf, gerade als ob alle die oben angeführten großen Männer nie dagewesen wären. Sie erklären die Freiheit des Willens für unmittelbar
30 im Selbstbewußtseyn gegeben und dadurch so unerschütterlich festgestellt, daß alle Argumente dagegen nichts Anderes, als Sophismen seyn können. Diese erhabene Zuversicht entspringt bloß daraus, daß die Guten gar nicht wissen, was Freiheit des Willens ist und bedeutet; sondern, in ihrer Unschuld, nichts Anderes
35 darunter verstehen, als die in unserm zweiten Abschnitt analysirte Herrschaft des Willens über die Glieder des Leibes, an welcher doch wohl nie ein vernünftiger Mensch gezweifelt hat und deren Ausdruck eben jenes „ich kann thun was ich will" ist. Dies,

meynen sie ganz ehrlich, sei die Freiheit des Willens, und pochen darauf, daß sie über allen Zweifel erhaben ist. Es ist eben der Stand der Unschuld, in welchen, nach so vielen großen Vorgängern, die Hegelsche Philosophie den deutschen denkenden Geist zurückversetzt hat. Leuten dieses Schlages könnte man freilich zurufen:

„Seid ihr nicht wie die Weiber, die beständig
„Zurück nur kommen auf ihr erstes Wort,
„Wenn man Vernunft gesprochen stundenlang?“

Jedoch mögen, bei Manchen unter ihnen, die oben angedeuteten theologischen Motive im Stillen wirksam seyn.

Und dann wieder die medicinischen, zoologischen, historischen, politischen und belletristischen Schriftsteller unserer Tage, wie äußerst gern ergreifen sie jede Gelegenheit, um die „Freiheit des Menschen“, die „sittliche Freiheit“ zu erwähnen! Sie dünken sich etwas damit. Auf eine Erklärung derselben lassen sie sich freilich nicht ein: aber wenn man sie examiniren dürfte, würde man finden, daß sie dabei entweder gar nichts, oder aber unser altes, ehrliches, wohlbekanntes liberum arbitrium indifferentiae denken, in so vornehme Redensarten sie es auch kleiden möchten, also einen Begriff, von dessen Unstatthaftigkeit den großen Haufen zu überzeugen, wohl nimmer gelingen wird, von welchem jedoch Gelehrte sich hüten sollten, mit so viel Unschuld zu reden. Daher eben giebt es auch einige Verzagte unter ihnen, welche sehr belustigend sind, indem sie nicht mehr sich unterstehen, von der Freiheit des *Willens* zu reden, sondern, um es fein zu machen, statt dessen sagen „Freiheit des *Geistes*“ und damit durchzuschleichen hoffen. Was sie sich dabei denken, weiß ich glücklicherweise dem mich fragend ansehenden Leser anzugeben: Nichts, rein gar nichts, — als daß es eben, nach guter deutscher Art und Kunst, ein unentschiedener, ja eigentlich nichtssagender Ausdruck ist, welcher einen, ihrer Leerheit und Feigheit erwünschten Hinterhalt gewährt, zum Entwischen. Das Wort „Geist“, eigentlich ein tropischer Ausdruck, bezeichnet überall die *intellektuellen* Fähigkeiten, im Gegensatz des Willens: diese aber sollen in ihrem Wirken durchaus nicht frei seyn, sondern sich zunächst den Regeln der Logik, sodann aber dem jedesmaligen

Objekt ihres Erkennens anpassen, fügen und unterwerfen, damit sie rein, d. h. objektiv auffassen, und es nie heiße stat pro ratione voluntas. Ueberhaupt ist dieser „Geist", der in jetziger deutscher Litteratur sich überall herumtreibt, ein durchaus verdächtiger Geselle, den man daher, wo er sich betreffen läßt, nach seinem Paß fragen soll. Der mit Feigheit verbundenen Gedankenarmuth als Maske zu dienen, ist sein häufigstes Gewerbe. Uebrigens ist das Wort Geist bekanntlich mit dem Worte Gas verwandt, welches, aus dem Arabischen und der Alchimie stammend, Dunst oder Luft bedeutet, eben wie auch spiritus, *πνευμα*, animus, verwand mit *ἀνεμων*.

Besagtermaaßen also steht es hinsichtlich unsers Themas, in der philosophischen und in der weitern gelehrten Welt, nach Allem, was die angeführten großen Geister darüber gelehrt haben; woran sich abermals bestätigt, daß nicht allein die Natur, zu allen Zeiten, nur höchst wenige wirkliche Denker, als seltene Ausnahmen, hervorgebracht hat; sondern diese Wenigen selbst stets auch nur für sehr Wenige dagewesen sind. Daher eben behaupten Wahn und Irrthum fortwährend die Herrschaft. —

Bei einem moralischen Gegenstande ist auch das Zeugniß der großen Dichter von Gewicht. Sie reden nicht nach systematischer Untersuchung, aber ihrem Tiefblick liegt die menschliche Natur offen: daher treffen ihre Aussagen unmittelbar die Wahrheit. — Im Shakespeare, Measure for measure, A. 2, Sc. 2, bittet Isabella den Reichsverweser Angelo um Gnade für ihren zum Tode verurtheilten Bruder:

Angelo. I will not do it.
Isab. But can you if you would?
Ang. Look, what I *will* not, that I *cannot* do.*)

In Twelfth night, A. 1, heißt es:

Fate show thy force, ourselves we do not owe,
What is decree'd must be, and be this so.**)

---

*) Angelo. Ich will es nicht thun.
Isabella. Aber könntet Ihr's, wenn Ihr wolltet?
Angelo. Seht, was ich nicht will, das kann ich nicht.

**) Jetzt kannst du deine Macht, o Schicksal, zeigen:
Was seyn soll muß geschehn, und Keiner ist sein eigen.

Auch Walter Scott, dieser große Kenner und Maler des menschlichen Herzens und seiner geheimsten Regungen, hat jene tief liegende Wahrheit rein zu Tage gefördert, in seinem St. Ronans Well, Vol. 3, chap. 6. Er stellt eine sterbende reuige Sünderin dar, die auf dem Sterbebette ihr geängstetes Gewissen 5 durch Geständnisse zu erleichtern sucht, und mitten unter diesen läßt er sie sagen:

Go, and leave me to my fate; I am the most detestable wretch, that ever liv'd, — detestable to myself, worst of all; because even in my penitence there is a secret 10 whisper that tells me, that were I as I have been, I would again act over all the wickedness I have done, and much worse. Oh! for Heavens assistance, to crush the wicked thought! *)

Einen Beleg zu dieser dichterischen Darstellung liefert folgende 15 ihr parallele Thatsache, welche zugleich die Lehre von der Konstanz des Charakters auf das Stärkeste bestätigt. Sie ist, 1845, aus der französischen Zeitung La Presse in die Times, vom 2. Juli 1845, übergegangen, woraus ich sie übersetze. Die Ueberschrift lautet: Militärische Hinrichtung zu Oran. „Am 24. März 20 war der Spanier Aguilar, alias Gomez, zum Tode verurtheilt worden. Am Tage vor der Hinrichtung sagte er, im Gespräch mit seinem Kerkermeister: Ich bin nicht so schuldig, wie man mich dargestellt hat: ich bin angeklagt, 30 Mordthaten begangen zu haben; während ich doch nur 26 begangen habe. Von Kindheit 25 auf durstete ich nach Blut: als ich $7^1/_2$ Jahr alt war, erstach ich ein Kind. Ich habe eine schwangere Frau gemordet, und in späterer Zeit einen Spanischen Offizier, in Folge wovon ich mich genöthigt sah, aus Spanien zu entfliehen. Ich flüchtete nach Frankreich, woselbst ich zwei Verbrechen begangen habe, ehe ich 30 in die Fremdenlegion trat. Unter allen meinen Verbrechen bereue

*) „Geht und überlaßt mich meinem Schicksale. Ich bin das elendeste und abscheulichste Geschöpf, das je gelebt hat, — mir selber am abscheulichsten. Denn mitten in meiner Reue flüstert etwas mir heimlich zu, daß, wenn ich wieder wäre, wie ich gewesen bin, ich alle Schlechtigkeiten, die ich begangen habe, abermals begehen würde, ja noch schlimmere dazu. O, um des Himmels Beistand, den nichtswürdigen Gedanken zu ersticken."

ich am meisten Folgendes: Im Jahr 1841 nahm ich, an der Spitze meiner Kompagnie, einen deputirten General-Commissair, der von einem Sergeanten, einem Korporal und 7 Mann eskortirt war, gefangen: ich ließ sie alle enthaupten. Der Tod dieser
5 Leute lastet schwer auf mir: ich sehe sie in meinen Träumen, und morgen werde ich sie erblicken in den mich zu erschießen beorderten Soldaten. Nichtsdestoweniger würde ich, wenn ich meine Freiheit wieder erhielte, noch Andere morden."

Auch folgende Stelle in Goethe's Iphigenia (A. 4, Sc. 2)
10 gehört hieher:

Arkas. Denn du hast nicht der Treue Rath geachtet.

Iphigenia. Was ich vermochte, hab' ich gern gethan.

Arkas. Noch änderst du den Sinn zur rechten Zeit.

Iphigenia. Das steht nun einmal nicht in unsrer
15 Macht.

Auch eine berühmte Stelle in Schillers Wallenstein spricht unsere Grundwahrheit aus:

„Des Menschen Thaten und Gedanken, wißt!
Sind nicht wie Meeres blind bewegte Wellen.
20 Die inn're Welt, sein Mikrokosmus, ist
Der tiefe Schacht, aus dem sie ewig quellen.
Sie sind nothwendig, wie des Baumes Frucht,
Sie kann der Zufall gaukelnd nicht verwandeln.
Hab' ich des Menschen Kern erst untersucht,
25 So weiß ich auch sein Wollen und sein Handeln."

V.

Schluß und höhere Ansicht.

Alle jene sowohl poetischen, als philosophischen, glorreichen Vorgänger in der von mir verfochtenen Wahrheit habe ich hier gern in Erinnerung gebracht. Inzwischen sind nicht Autoritäten, 5 sondern Gründe die Waffe des Philosophen; daher ich nur mit diesen meine Sache geführt habe, und doch hoffe, ihr eine solche Evidenz gegeben zu haben, daß ich jetzt wohl berechtigt bin, die Folgerung a non posse ad non esse zu ziehen; wodurch die oben, bei Untersuchung des Selbstbewußtseyns, direkt und that- 10 sächlich, folglich a posteriori begründete Verneinung der von der Königlichen Societät aufgestellten Frage jetzt auch mittelbar und a priori begründet ist: indem was überhaupt nicht vorhanden ist, auch nicht im Selbstbewußtseyn Data haben kann, aus denen es sich beweisen ließe. 15

Wenn nun auch die hier verfochtene Wahrheit zu denen gehören mag, welche den vorgefaßten Meinungen der kurzsichtigen Menge entgegen, ja, dem Schwachen und Unwissenden anstößig seyn können; so hat mich dies nicht abhalten dürfen, sie ohne Umschweife und ohne Rückhalt darzulegen: angesehen, daß ich hier 20 nicht zum Volke, sondern zu einer erleuchteten Akademie rede, welche ihre sehr zeitgemäße Frage nicht aufgestellt hat zur Befestigung des Vorurtheils, sondern zur Ehre der Wahrheit. — Ueberdies wird der redliche Wahrheitsforscher, so lange es sich noch darum handelt, eine Wahrheit festzustellen und zu beglaubigen, 25

stets ganz allein auf ihre Gründe und nicht auf ihre Folgen sehen, als
wozu die Zeit dann seyn wird, wann sie selbst feststeht. Unbekümmert
um die Folgen, allein die Gründe prüfen und nicht erst fragen, ob
eine erkannte Wahrheit auch mit dem System unserer übrigen Ueber-
5 zeugungen in Einklang stehe oder nicht, — dies ist es, was schon
Kant empfiehlt, dessen Worte ich hier zu wiederholen mich nicht
entbrechen kann: „Dies bestärkt die schon von Anderen erkannte
„und gepriesene Maxime, in jeder wissenschaftlichen Untersuchung
„mit aller möglichen Genauigkeit und Offenheit seinen Gang un-
10 „gestört fortzusetzen, ohne sich an das zu kehren, wowider sie
„außer ihrem Felde etwan verstoßen möchte, sondern sie für sich
„allein, so viel man kann, wahr und vollständig zu vollführen.
„Oeftere Beobachtung hat mich überzeugt, daß, wenn man dieses
„Geschäft zu Ende gebracht hat, das, was in der Hälfte dessel-
15 „ben, in Betracht anderer Lehren außerhalb, mir bisweilen sehr
„bedenklich schien, wenn ich diese Bedenklichkeit nur so lange aus
„den Augen ließ und bloß auf mein Geschäft Acht hatte, bis es
„vollendet sei, endlich auf unerwartete Weise mit demjenigen voll-
„kommen zusammenstimmte, was sich ohne die mindeste Rücksicht
20 „auf jene Lehren, ohne Parteilichkeit und Vorliebe für dieselben,
„von selbst gefunden hatte. Schriftsteller würden sich manche
„Irrthümer, manche verlorene Mühe (weil sie auf Blendwerk
„gestellt war) ersparen, wenn sie sich nur entschließen könnten,
„mit etwas mehr Offenheit zu Werke zu gehen." (Kritik der
25 praktischen Vernunft, S. 190 der vierten Auflage, oder S. 239
der Rosenkranzischen.)

Unsere metaphysischen Kenntnisse überhaupt sind doch wohl
noch himmelweit davon entfernt, eine solche Gewißheit zu haben,
daß man irgend eine gründlich erwiesene Wahrheit darum ver-
30 werfen sollte, weil ihre Folgen nicht zu jenen passen. Vielmehr
ist jede errungene und festgestellte Wahrheit ein eroberter Theil
des Gebiets der Probleme des Wissens überhaupt und ein fester
Punkt, die Hebel anzulegen, welche andere Lasten bewegen wer-
den, ja, von welchem aus man sich, in günstigen Fällen, mit
35 einem Male zu einer höhern Ansicht des Ganzen, als man bis
her gehabt, emporschwingt. Denn die Verkettung der Wahrheiten
ist in jedem Gebiete des Wissens so groß, daß wer sich in den
ganz sichern Besitz einer einzigen gesetzt hat, allenfalls hoffen darf,

von da aus das Ganze zu erobern. Wie bei einer schwierigen algebraischen Aufgabe eine einzige positiv gegebene Größe von unschätzbarem Werth ist, weil sie die Lösung möglich macht; so ist, in der schwierigsten aller menschlichen Aufgaben, welches die Metaphysik ist, die sichere, a priori und a posteriori bewiesene Erkenntniß der strengen Nothwendigkeit, mit der aus gegebenem Charakter und gegebenen Motiven die Thaten erfolgen, ein solches unschätzbares Datum, von welchem ganz allein ausgehend man zur Lösung der gesammten Aufgabe gelangen kann. Daher muß Alles, was nicht eine feste, wissenschaftliche Beglaubigung aufzuweisen hat, einer solchen wohlbegründeten Wahrheit, wo es ihr im Wege steht, weichen, nicht aber diese jenem: und keineswegs darf sie sich zu Akkommodationen und Beschränkungen verstehen, um sich mit unbewiesenen und vielleicht irrigen Behauptungen in Einklang zu setzen.

Noch eine allgemeine Bemerkung sei mir hier erlaubt. Ein Rückblick auf unser Resultat giebt zu der Betrachtung Anlaß, daß in Hinsicht der zwei Probleme, welche schon im vorigen Abschnitt als die tiefsten der Philosophie der Neueren, hingegen den Alten nicht deutlich bewußt, bezeichnet wurden, — nämlich das Problem von der Willensfreiheit und das vom Verhältniß zwischen Idealem und Realem, — der gesunde, aber rohe Verstand nicht nur inkompetent ist; sondern sogar einen entschiedenen natürlichen Hang zum Irrthum hat, von welchem ihn zurückzubringen, es einer schon weit gediehenen Philosophie bedarf. Es ist ihm nämlich wirklich natürlich, hinsichtlich auf das *Erkennen* viel zu viel dem *Objekt* beizumessen; daher es *Locke's* und *Kants* bedurfte, um zu zeigen, wie sehr viel davon aus dem *Subjekt* entspringt. Hinsichtlich auf das *Wollen* hingegen hat er umgekehrt den Hang, viel zu wenig dem *Objekt* und viel zu viel dem *Subjekt* beizulegen, indem er dasselbe ganz und gar von *diesem* ausgehen läßt, ohne den im *Objekt* gelegenen Faktor, die Motive, gehörig in Anschlag zu bringen, welche eigentlich die ganze individuelle Beschaffenheit der Handlungen bestimmen, während nur ihr Allgemeines und Wesentliches, nämlich ihr moralischer Grundcharakter, vom *Subjekt* ausgeht. Eine solche dem Verstande natürliche Verkehrtheit in spekulativen Forschungen darf

uns jedoch nicht wundern; da er ursprünglich allein zu praktischen und keineswegs zu spekulativen Zwecken bestimmt ist. —

Wenn wir nun, in Folge unserer bisherigen Darstellung, alle Freiheit des menschlichen Handelns völlig aufgehoben und dasselbe als durchweg der strengsten Nothwendigkeit unterworfen erkannt haben; so sind wir eben dadurch auf den Punkt geführt, auf welchem wir *die wahre moralische Freiheit*, welche höherer Art ist, werden begreifen können.

Es giebt nämlich noch eine Thatsache des Bewußtseyns, von welcher ich bisher, um den Gang der Untersuchung nicht zu stören, gänzlich abgesehen habe. Diese ist das völlig deutliche und sichere Gefühl der *Verantwortlichkeit* für Das was wir thun, der *Zurechnungsfähigkeit* für unsere Handlungen, beruhend auf der unerschütterlichen Gewißheit, daß wir selbst *die Thäter unserer Thaten* sind. Vermöge dieses Bewußtseyns kommt es Keinem, auch dem nicht, der von der im Bisherigen dargelegten Nothwendigkeit, mit welcher unsere Handlungen eintreten, völlig überzeugt ist, jemals in den Sinn, sich für ein Vergehen durch diese Nothwendigkeit zu entschuldigen und die Schuld von sich auf die Motive zu wälzen, da ja bei deren Eintritt die That unausbleiblich war. Denn er sieht sehr wohl ein, daß diese Nothwendigkeit eine *subjektive* Bedingung hat, und daß hier objective, d. h. unter den vorhandenen Umständen, also unter der Einwirkung der Motive, die ihn bestimmt haben, doch eine ganz andere Handlung, ja, die der seinigen gerade entgegengesetzte, sehr wohl möglich war und hätte geschehen können, *wenn nur Er ein Anderer gewesen wäre*: hieran allein hat es gelegen. *Ihm*, weil er dieser und kein Anderer ist, weil er einen solchen und solchen Charakter hat, war freilich keine andere Handlung möglich; aber an sich selbst, also objective, war sie möglich. Die *Verantwortlichkeit*, deren er sich bewußt ist, trifft daher bloß zunächst und ostensibel die That, im Grunde aber *seinen Charakter*: für *diesen* fühlt er sich verantwortlich. Und für *diesen* machen ihn auch die Andern verantwortlich, indem ihr Urtheil sogleich die That verläßt, um die Eigenschaften des Thäters festzustellen: „er ist ein schlechter Mensch, ein Bösewicht“, — oder „er ist ein Spitzbube“ — oder „er ist eine kleine, falsche, niederträchtige Seele“, — so lautet ihr Urtheil,

und auf seinen Charakter laufen ihre Vorwürfe zurück. Die That, nebst dem Motiv, kommt dabei bloß als Zeugniß von dem Charakter des Thäters in Betracht, gilt aber als sicheres Symptom desselben, wodurch er unwiderruflich und auf immer festgestellt ist. Ueberaus richtig sagt daher Aristoteles: *Ἐγκωμιάζομεν πράξαντας· τὰ δ' ἔργα σημεῖα τῆς ἕξεώς ἐστι, ἐπεὶ ἐπαινοῖμεν ἂν καὶ μὴ πεπραγότα, εἰ πιστεύοιμεν εἶναι τοιοῦτον.* — Rhetorica, I, 9. (Encomio celebramus eos, qui egerunt: opera autem signa habitus sunt; quoniam laudaremus etiam qui non egisset, si crederemus esse talem.) Also nicht auf die vorübergehende That, sondern auf die bleibenden Eigenschaften des Thäters, d. h. des Charakters, aus welchem sie hervorgegangen, wirft sich der Haß, der Abscheu und die Verachtung. Daher sind in allen Sprachen die Epitheta moralischer Schlechtigkeit, die Schimpfnamen, welche sie bezeichnen, vielmehr Prädikate des Menschen als der Handlungen. Dem Charakter werden sie angehängt: denn dieser hat die Schuld zu tragen, deren er auf Anlaß der Thaten bloß überführt worden.

Da, wo die Schuld liegt, muß auch die Verantwortlichkeit liegen: und da diese das alleinige Datum ist, welches auf moralische Freiheit zu schließen berechtigt; so muß auch die Freiheit ebendaselbst liegen, also im Charakter des Menschen; um so mehr, als wir uns hinlänglich überzeugt haben, daß sie unmittelbar in den einzelnen Handlungen nicht anzutreffen ist, als welche, unter Voraussetzung des Charakters, streng necessitirt eintreten. Der Charakter aber ist, wie im dritten Abschnitt gezeigt worden, angeboren und unveränderlich.

Die Freiheit in diesem Sinn also, dem alleinigen, zu welchem die Data vorliegen, wollen wir jetzt noch etwas näher betrachten, um, nachdem wir sie aus einer Thatsache des Bewußtseyns erschlossen und ihren Ort gefunden haben, sie auch, so weit es möglich seyn möchte, philosophisch zu begreifen.

Im dritten Abschnitte hatte sich ergeben, daß jede Handlung eines Menschen das Produkt zweier Faktoren sei: seines Charakters mit dem Motiv. Dies bedeutet keineswegs, daß sie ein Mittleres, gleichsam ein Kompromiß zwischen dem Motiv und dem Charakter sei; sondern sie thut beiden volles Genüge, indem sie, ihrer ganzen Möglichkeit nach, auf beiden zugleich beruht,

nämlich darauf, daß das wirkende Motiv auf diesen Charakter treffe und dieser Charakter durch ein solches Motiv bestimmbar sei. Der Charakter ist die empirisch erkannte, beharrliche und unveränderliche Beschaffenheit eines individuellen Willens. Da
5 nun dieser Charakter ein ebenso nothwendiger Faktor jeder Handlung ist, wie das Motiv; so erklärt sich hiedurch das Gefühl, daß unsere Thaten von uns selbst ausgehen, oder jenes „Ich will“, welches alle unsere Handlungen begleitet und vermöge dessen Jeder sie als seine Thaten anerkennen muß, für welche er sich daher
10 moralisch verantwortlich fühlt. Dieses ist nun wieder eben jenes oben bei Untersuchung des Selbstbewußtseyns gefundene „Ich will, und will stets nur was ich will“, — welches den rohen Verstand verleitet, eine absolute Freiheit des Thuns und Lassens, ein liberum arbitrium indifferentiae, hartnäckig zu behaupten.
15 Allein es ist nichts weiter, als das Bewußtseyn des zweiten Faktors der Handlung, welcher für sich allein ganz unfähig wäre, sie hervorzubringen, hingegen beim Eintritt des Motivs ebenso unfähig ist, sie zu unterlassen. Aber erst indem er auf diese Weise in Thätigkeit versetzt wird, giebt er seine eigene Beschaffen-
20 heit dem Erkenntnißvermögen kund, als welches, wesentlich nach Außen, nicht nach Innen gerichtet, sogar die Beschaffenheit des eigenen Willens erst aus seinen Handlungen empirisch kennen lernt. Diese nähere und immer intimer werdende Bekanntschaft ist es eigentlich, was man das Gewissen nennt, welches auch
25 eben deshalb direkt erst nach der Handlung laut wird; vorher höchstens nur indirekt, indem es etwan mittelst der Reflexion und Rückblick auf ähnliche Fälle, über die es sich schon erklärt hat, als ein künftig Eintretendes bei der Ueberlegung in Anschlag gebracht wird.

30 Hier ist nun der Ort, an die schon im vorigen Abschnitt erwähnte Darstellung zu erinnern, welche Kant von dem Verhältniß zwischen empirischem und intelligibelm Charakter und dadurch von der Vereinbarkeit der Freiheit mit der Nothwendigkeit gegeben hat, und welche zum Schönsten und Tiefgedachtesten ge-
35 hört, was dieser große Geist, ja, was Menschen jemals hervorgebracht haben. Ich habe mich nur darauf zu berufen, da es eine überflüssige Weitläuftigkeit wäre, es hier zu wiederholen. Aber nur daraus läßt sich, so weit menschliche Kräfte es ver-

mögen, begreifen, wie die strenge Nothwendigkeit unserer Handlungen doch zusammenbesteht mit derjenigen Freiheit, von welcher das Gefühl der Verantwortlichkeit Zeugniß ablegt, und vermöge welcher wir die Thäter unserer Thaten und diese uns moralisch zuzurechnen sind. — Jenes von *Kant* dargelegte Verhältniß des empirischen zum intelligibeln Charakter beruht ganz und gar auf dem, was den Grundzug seiner gesammten Philosophie ausmacht, nämlich auf der Unterscheidung zwischen Erscheinung und Ding an sich: und wie bei ihm die vollkommene *empirische Realität* der Erfahrungswelt zusammenbesteht mit ihrer *transscendentalen Idealität*; ebenso die strenge *empirische Nothwendigkeit* des Handelns mit dessen *transscendentaler Freiheit*. Der empirische Charakter nämlich ist, wie der ganze Mensch, als Gegenstand der Erfahrung eine bloße Erscheinung, daher an die Formen aller Erscheinung, Zeit, Raum und Kausalität gebunden und deren Gesetzen unterworfen: hingegen ist die als Ding an sich von diesen Formen unabhängige und deshalb keinem Zeitunterschied unterworfene, mithin beharrende und unveränderliche Bedingung und Grundlage dieser ganzen Erscheinung sein *intelligibler Charakter*, d. h. sein Wille als Ding an sich, welchem, in solcher Eigenschaft, allerdings auch absolute Freiheit, d. h. Unabhängigkeit vom Gesetze der Kausalität (als einer bloßen Form der Erscheinungen) zukommt. Diese Freiheit aber ist eine *transscendentale*, d. h. nicht in der Erscheinung hervortretende, sondern nur insofern vorhandene, als wir von der Erscheinung und allen ihren Formen abstrahiren, um zu dem zu gelangen, was, außer aller Zeit, als das innere Wesen des Menschen an sich selbst zu denken ist. Vermöge dieser Freiheit sind alle Thaten des Menschen sein eigenes Werk; so nothwendig sie auch aus dem empirischen Charakter, bei seinem Zusammentreffen mit den Motiven, hervorgehen; weil dieser empirische Charakter bloß die Erscheinung des intelligibeln, in unserm an Zeit, Raum und Kausalität gebundenen *Erkenntnißvermögen*, d. h. die Art und Weise ist, wie diesem das Wesen an sich unsers eigenen Selbst sich darstellt. Demzufolge ist zwar der *Wille* frei, aber nur an sich selbst und außerhalb der Erscheinung: in dieser hingegen stellt er sich schon mit einem bestimmten Charakter dar, welchem alle seine Thaten gemäß seyn und daher, wenn durch die

hinzugetretenen Motive näher bestimmt, nothwendig so und nicht anders ausfallen müssen.

Dieser Weg führt, wie leicht abzusehen, dahin, daß wir das Werk unserer Freiheit nicht mehr, wie es die gemeine Ansicht thut, in unsern einzelnen Handlungen, sondern im ganzen Seyn und Wesen (existentia et essentia) des Menschen selbst zu suchen haben, welches gedacht werden muß als seine freie That, die bloß für das an Zeit, Raum und Kausalität geknüpfte Erkenntnißvermögen in einer Vielheit und Verschiedenheit von Handlungen sich darstellt, welche aber, eben wegen der ursprünglichen Einheit des in ihnen sich Darstellenden, alle genau den selben Charakter tragen müssen und daher als von den jedesmaligen Motiven, von denen sie hervorgerufen und im Einzelnen bestimmt werden, streng necessitirt erscheinen. Demnach steht für die Welt der Erfahrung das Operari sequitur esse ohne Ausnahme fest. Jedes Ding wirkt gemäß seiner Beschaffenheit, und sein auf Ursachen erfolgendes Wirken giebt diese Beschaffenheit kund. Jeder Mensch handelt nach dem wie er ist, und die demgemäß jedes Mal nothwendige Handlung wird, im individuellen Fall, allein durch die Motive bestimmt. Die Freiheit, welche daher im Operari nicht anzutreffen seyn kann, muß im *Esse* liegen. Es ist ein Grundirrthum, ein ὑστερον προτερον aller Zeiten gewesen, die Nothwendigkeit dem Esse und die Freiheit dem Operari beizulegen. Umgekehrt, im *Esse* allein liegt die Freiheit; aber aus ihm und den Motiven folgt das Operari mit Nothwendigkeit: und an dem was wir thun, erkennen wir was wir sind. Hierauf, und nicht auf dem vermeinten libero arbitrio indifferentiae, beruht das Bewußtseyn der Verantwortlichkeit und die moralische Tendenz des Lebens. Es kommt Alles darauf an, was Einer ist: was er thut, wird sich daraus von selbst ergeben, als ein nothwendiges Korollarium. Das alle unsere Thaten, trotz ihrer Abhängigkeit von den Motiven, unleugbar begleitende Bewußtseyn der Eigenmächtigkeit und Ursprünglichkeit, vermöge dessen sie unsere Thaten sind, trügt demnach nicht: aber sein wahrer Inhalt reicht weiter als die Thaten und fängt höher oben an, indem unser Seyn und Wesen selbst, von welchem alle Thaten (auf Anlaß der Motive) nothwendig ausgehen, in Wahrheit mit darin begriffen ist. In diesem Sinne kann man jenes Bewußt-

ſeyn der Eigenmächtigkeit und Urſprünglichkeit, wie auch das der Verantwortlichkeit, welches unſer Handeln begleitet, mit einem Zeiger vergleichen, der auf einen entfernteren Gegenſtand hinweiſt, als der in der ſelben Richtung näher liegende iſt, auf den er zu weiſen ſcheint.

Mit einem Wort: Der Menſch thut allezeit nur was er will, und thut es doch nothwendig. Das liegt aber daran, daß er ſchon *iſt* was er will: denn aus dem, was er *iſt*, folgt nothwendig Alles, was er jedes Mal thut. Betrachtet man ſein Thun objective, alſo von Außen; ſo erkennt man apodiktiſch, daß es, wie das Wirken jedes Naturweſens, dem Kauſalitätsgeſetze in ſeiner ganzen Strenge unterworfen ſeyn muß: subjective hingegen fühlt Jeder, daß er ſtets nur thut was er *will*. Dies beſagt aber bloß, daß ſein Wirken die reine Aeußerung ſeines ſelbſteigenen Weſens iſt. Das Selbe würde daher jedes, ſelbſt das niedrigſte Naturweſen fühlen, wenn es fühlen könnte.

Die *Freiheit* iſt alſo durch meine Darſtellung nicht aufgehoben, ſondern bloß hinausgerückt, nämlich aus dem Gebiete der einzelnen Handlungen, wo ſie erweislich nicht anzutreffen iſt, hinauf in eine höhere, aber unſerer Erkenntniß nicht ſo leicht zugängliche Region: d. h. ſie iſt transſcendental. Und dies iſt denn auch der Sinn, in welchem ich jenen Ausſpruch des Malebranche, la liberté est un mystère, verſtanden wiſſen möchte, unter deſſen Aegide gegenwärtige Abhandlung die von der Königlichen Societät geſtellte Aufgabe zu löſen verſucht hat.

Anhang,

zur Ergänzung des erſten Abſchnittes.

In Folge der gleich Anfangs aufgeſtellten Eintheilung der Freiheit in phyſiſche, intellektuelle und moraliſche, habe ich, nachdem die erſtere und letztere abgehandelt ſind, jetzt noch die zweite zu erörtern, welches bloß der Vollſtändigkeit wegen und daher in der Kürze geſchehen ſoll.

Der Intellekt, oder das Erkenntnißvermögen, iſt das *Medium der Motive*, durch welches nämlich hindurch ſie auf den

Willen, welcher der eigentliche Kern des Menschen ist, wirken. Nur sofern dieses Medium der Motive sich in einem normalen Zustande befindet, seine Funktionen regelrecht vollzieht und daher die Motive unverfälscht, wie sie in der realen Außenwelt vorliegen, dem Willen zur Wahl darstellt, kann dieser sich seiner Natur, d. h. dem individuellen Charakter des Menschen gemäß, entscheiden, also *ungehindert*, nach seinem selbsteigenen Wesen sich äußern: dann ist der Mensch *intellektuell frei*, d. h. seine Handlungen sind das reine Resultat der Reaktion seines Willens auf Motive, die in der Außenwelt ihm ebenso wie allen Andern vorliegen. Demzufolge sind sie ihm alsdann moralisch und auch juridisch zuzurechnen.

Diese intellektuelle Freiheit wird *aufgehoben* entweder dadurch, daß das Medium der Motive, das Erkenntnißvermögen, auf die Dauer oder nur vorübergehend, zerrüttet ist, oder dadurch, daß äußere Umstände, im einzelnen Fall, die Auffassung der Motive verfälschen. Ersteres ist der Fall im Wahnsinn, Delirium, Paroxysmus und Schlaftrunkenheit; letzteres bei einem entschiedenen und unverschuldeten Irrthum, z. B. wenn man Gift statt Arznei eingießt, oder den nächtlich eintretenden Diener für einen Räuber hält und erschießt, u. dgl. m. Denn in beiden Fällen sind die Motive verfälscht, weshalb der Wille sich nicht so entscheiden kann, wie er unter den vorliegenden Umständen es würde, wenn der Intellekt sie ihm richtig überlieferte. Die unter solchen Umständen begangenen Verbrechen sind daher auch nicht gesetzlich strafbar. Denn die Gesetze gehen aus von der richtigen Voraussetzung, daß der Wille nicht moralisch frei sei, in welchem Fall man ihn nicht *lenken* könnte; sondern daß er der Nöthigung durch Motive unterworfen sei: demgemäß wollen sie allen etwanigen Motiven zu Verbrechen stärkere Gegenmotive, in den angedrohten Strafen, entgegenstellen, und ein Kriminalcodex ist nichts Anderes, als ein Verzeichniß von Gegenmotiven zu verbrecherischen Handlungen. Ergiebt sich aber, daß der Intellekt, durch den diese Gegenmotive zu wirken hatten, unfähig war, sie aufzunehmen und dem Willen vorzuhalten; so war ihre Wirkung unmöglich: sie waren für ihn nicht vorhanden. Es ist wie wenn man findet, daß einer der Fäden, die eine Maschine zu bewegen hatten, gerissen sei. Die Schuld geht daher in solchem Fall vom

Willen auf den Intellekt über: dieser aber ist keiner Strafe unterworfen; sondern mit dem Willen allein haben es die Gesetze, wie die Moral, zu thun. Er allein ist der eigentliche Mensch: der Intellekt ist bloß sein Organ, seine Fühlhörner nach Außen, d. i. das Medium der Wirkung auf ihn durch Motive.

Ebenso wenig sind dergleichen Thaten *moralisch* zuzurechnen. Denn sie sind kein Zug des Charakters des Menschen: er hat entweder etwas Anderes gethan, als er zu thun wähnte, oder war unfähig an Das zu denken, was ihn davon hätte abhalten sollen, d. h. die Gegenmotive zuzulassen. Es ist damit, wie wenn ein chemisch zu untersuchender Stoff der Einwirkung mehrerer Reagenzien ausgesetzt wird, damit man sehe, zu welchem er die stärkste Verwandtschaft hat: findet sich, nach gemachtem Experiment, daß, durch ein zufälliges Hinderniß, das eine Reagens gar nicht hat einwirken können; so ist das Experiment ungültig.

Die intellektuelle Freiheit, welche wir hier als ganz aufgehoben betrachteten, kann ferner auch bloß *vermindert*, oder partiell aufgehoben werden. Dies geschieht besonders durch den Affekt und durch den Rausch. Der *Affekt* ist die plötzliche, heftige Erregung des Willens durch eine von außen eindringende, zum Motiv werdende Vorstellung, die eine solche Lebhaftigkeit hat, daß sie alle andern, welche ihr als Gegenmotive entgegenwirken könnten, verdunkelt und nicht deutlich ins Bewußtseyn kommen läßt. Diese letzteren, welche meistens nur abstrakter Natur, bloße Gedanken, sind, während jene erstere ein Anschauliches, Gegenwärtiges ist, kommen dabei gleichsam nicht zum Schuß und haben also nicht was man auf Englisch fair play nennt: die That ist schon geschehen, ehe sie kontragiren konnten. Es ist wie wenn im Duell der Eine vor dem Kommandowort losschießt. Auch hier ist demnach sowohl die juridische, als die moralische Verantwortlichkeit, nach Beschaffenheit der Umstände, mehr oder weniger, doch immer zum Theil, aufgehoben. In England wird ein in vollkommener Uebereilung und ohne die geringste Ueberlegung, im heftigsten, plötzlich erregten Zorn begangener Mord manslaughter genannt und leicht, ja, bisweilen gar nicht bestraft. — Der *Rausch* ist ein Zustand, der zu Affekten disponirt, indem er die Lebhaftigkeit der anschaulichen Vorstellungen erhöht, das Denken in abstracto dagegen schwächt und dabei

noch die Energie des Willens steigert. An die Stelle der Verantwortlichkeit für die Thaten tritt hier die für den Rausch selbst: daher er juridisch nicht entschuldigt, obgleich hier die intellektuelle Freiheit zum Theil aufgehoben ist.

Von dieser intellektuellen Freiheit, το ἑκούσιον καὶ ἀκούσιον κατὰ διάνοιαν, redet schon, wiewohl sehr kurz und ungenügend, Aristoteles in der Ethic. Eudem., II, c. 7 et 9, und etwas ausführlicher in der Ethic. Nicom., III, c. 2. — Sie ist gemeint, wenn die Medicina forensis und die Kriminaljustiz frägt, ob ein Verbrecher im Zustande der Freiheit und folglich zurechnungsfähig gewesen sei.

Im Allgemeinen also sind als unter Abwesenheit der intellektuellen Freiheit begangen alle die Verbrechen anzusehen, bei denen der Mensch entweder nicht wußte, was er that, oder schlechterdings nicht fähig war, zu bedenken, was ihn davon hätte abhalten sollen, nämlich die Folgen der That. In solchen Fällen ist er demnach nicht zu strafen.

Die hingegen, welche meynen, daß schon wegen der Nichtexistenz der moralischen Freiheit und daraus folgender Unausbleiblichkeit aller Handlungen eines gegebenen Menschen, kein Verbrecher gestraft werden dürfte, gehen von der falschen Ansicht der Strafe aus, daß sie eine Heimsuchung der Verbrechen, ihrer selbst wegen, ein Vergelten des Bösen mit Bösem, aus moralischen Gründen, sei. Ein solches aber, wenngleich Kant es gelehrt hat, wäre absurd, zwecklos und durchaus unberechtigt. Denn wie wäre doch ein Mensch befugt, sich zum absoluten Richter des andern, in moralischer Hinsicht, aufzuwerfen und als solcher, seiner Sünden wegen, ihn zu peinigen! Vielmehr hat das Gesetz, d. i. die Androhung der Strafe, den Zweck, das Gegenmotiv zu den noch nicht begangenen Verbrechen zu seyn. Verfehlt es, im einzelnen Fall, diese seine Wirkung; so muß es vollzogen werden; weil es sonst sie auch in allen zukünftigen Fällen verfehlen würde. Der Verbrecher seinerseits erleidet, in diesem Fall, die Strafe eigentlich doch in Folge seiner moralischen Beschaffenheit, als welche, im Verein mit den Umständen, welche die Motive waren, und seinem Intellekt, der ihm die Hoffnung der Strafe zu entgehen vorspiegelte, die That unausbleiblich herbeigeführt hat. Hierin könnte ihm nur dann Unrecht geschehen,

wenn sein moralischer Charakter nicht sein eigenes Werk, seine intelligible That, sondern das Werk eines Andern wäre. Das selbe Verhältniß der That zu ihrer Folge findet Statt, wenn die Folgen seines lasterhaften Thuns nicht nach menschlichen, sondern nach Natur-Gesetzen eintreten, z. B. wenn liederliche Ausschweifungen schreckliche Krankheiten herbeiführen, oder auch wenn er beim Versuch eines Einbruchs, durch einen Zufall, verunglückt, z. B. in dem Schweinestall, in den er bei Nacht einbricht, um dessen gewöhnlichen Bewohner abzuführen, statt seiner den Bären, dessen Führer am Abend in diesem Wirthshause eingekehrt ist, vorfindet, welcher ihm mit offenen Armen entgegenkommt.

Preisschrift

über

die Grundlage der Moral,

nicht gekrönt

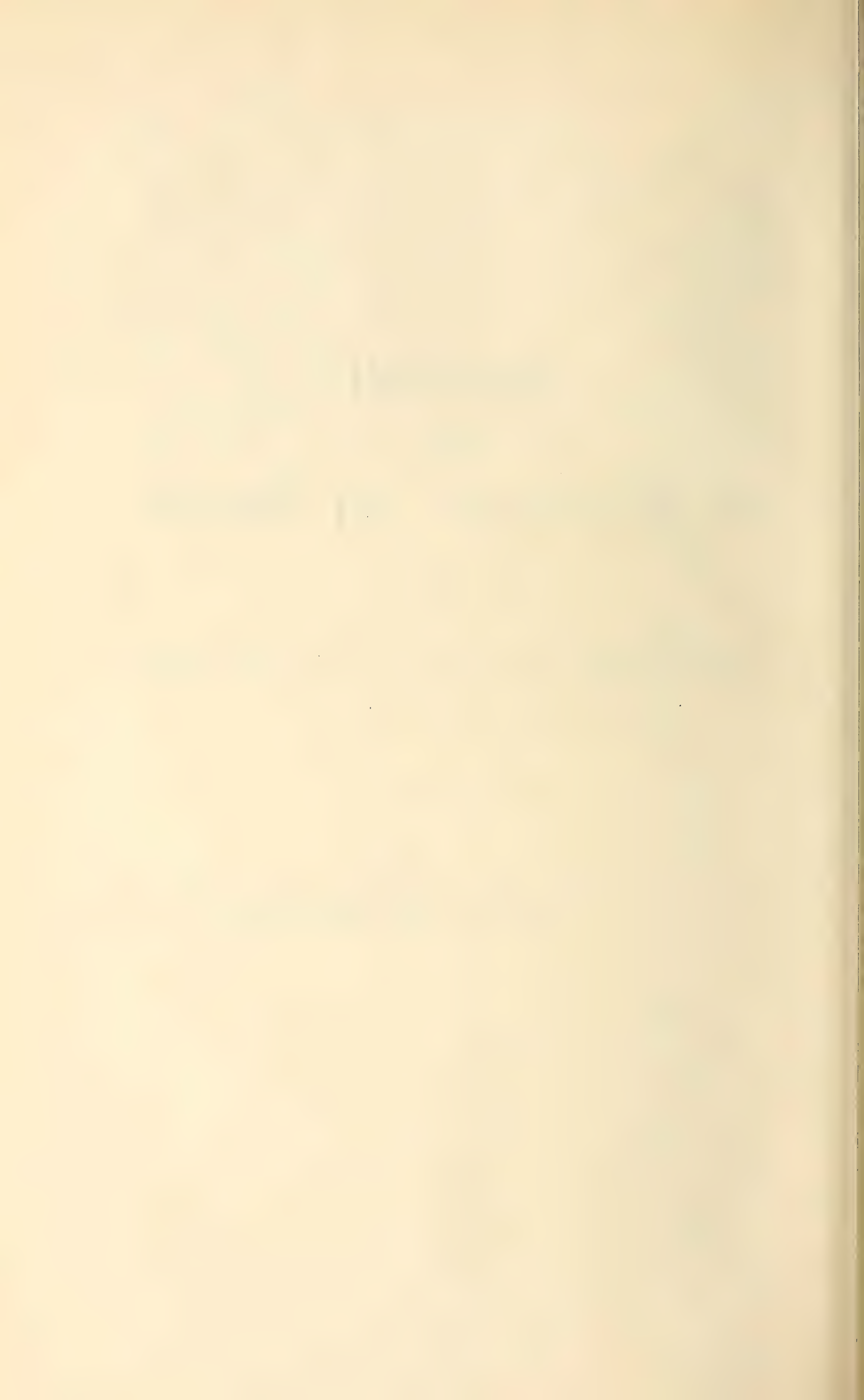
von der Königlich Dänischen Societät der Wissenschaften,

zu Kopenhagen, am 30. Januar 1840.

Motto:

Moral predigen ist leicht, Moral begründen schwer.

(Schopenhauer, Ueber den Willen in der Natur, S. 128.)



Die von der Königl. Societät aufgestellte Frage, nebst vorangeschickter Einleitung, lautet:

Quum primitiva moralitatis idea, sive de summa lege morali principalis notio, sua quadam propria eaque minime logica necessitate, tum in ea disciplina appareat, cui propositum est cognitionem *τοῦ ἠθικοῦ* explicare, tum in vita partim in conscientiae judicio de nostris actionibus, partim in censura morali de actionibus aliorum hominum; quumque complures, quae ab illa idea inseparabiles sunt, eamque tanquam originem respiciunt, notiones principales ad *το ἠθικον* spectantes, velut officii notio et imputationis, eadem necessitate eodemque ambitu vim suam exserant, — et tamen inter eos cursus viasque, quas nostrae aetatis meditatio philosophica persequitur, magni momenti esse videatur, hoc argumentum ad disputationem revocare, — cupit Societas, ut accurate haec quaestio perpendatur et pertractetur:

Philosophiae moralis fons et fundamentum utrum in idea moralitatis, quae immediate conscientia contineatur, et ceteris notionibus fundamentalibus, quae ex illa prodeant, explicandis **quaerenda sunt**, an in alio cognoscendi principio?

Verdeutscht:

Da die ursprüngliche Idee der Moralität, oder der Hauptbegriff vom obersten Moralgesetze, mit einer ihr eigenthümlichen, jedoch keineswegs logischen Nothwendigkeit, sowohl in derjenigen

Wissenschaft hervortritt, deren Zweck ist, die Erkenntniß des Sittlichen darzulegen, als auch im wirklichen Leben, woselbst sie sich theils im Urtheil des Gewissens über unsere eigenen Handlungen, theils in unserer moralischen Beurtheilung der Handlungen Anderer zeigt; und da ferner mehrere, von jener Idee unzertrennliche und aus ihr entsprungene moralische Hauptbegriffe, wie z. B. der Begriff der Pflicht und der der Zurechnung, mit gleicher Nothwendigkeit und in gleichem Umfang sich geltend machen; — und da es doch bei den Wegen, welche die philosophische Forschung unserer Zeit verfolgt, sehr wichtig scheint, diesen Gegenstand wieder zur Untersuchung zu bringen; — so wünscht die Societät, daß folgende Frage sorgfältig überlegt und abgehandelt werde:

Ist **die Quelle und Grundlage der Moral zu suchen** in einer unmittelbar im Bewußtseyn (oder Gewissen) liegenden Idee der Moralität und in der Analyse der übrigen, aus dieser entspringenden, moralischen Grundbegriffe, oder aber in einem andern Erkenntnißgrunde?

I.

Einleitung.

§ 1.

Ueber das Problem.

Eine von der Königlich Holländischen Societät zu Harlem 1810 aufgestellte und von J. C. F. Meister erledigte Preisfrage:
5 „warum die Philosophen in den ersten Grundsätzen der Moral so sehr abweichen, aber in den Folgerungen und den Pflichten, die sie aus ihren Grundsätzen ableiten, übereinstimmen?“ — war eine gar leichte Aufgabe, im Vergleich mit der vorliegenden. Denn:

10 1) Die gegenwärtige Frage der Königlichen Societät ist auf nichts Geringeres gerichtet, als auf das objektiv wahre Fundament der Moral und folglich auch der Moralität. Eine Akademie ist es, welche die Frage aufwirft: sie will, als solche, keine auf praktische Zwecke gerichtete Ermahnung zur Rechtlichkeit und Tu-
15 gend, gestützt auf Gründe, deren Scheinbarkeit man hervorhebt und deren Schwäche man verschleiert, wie dies bei Vorträgen für das Volk geschieht: sondern, da sie als Akademie nur theoretische und nicht praktische Zwecke kennt, will sie die rein philosophische, d. h. von allen positiven Satzungen, allen unbewiesenen
20 Voraussetzungen und sonach von allen metaphysischen, oder auch mythischen Hypostasen unabhängige, objektive, unverschleierte und nackte Darlegung des letzten Grundes zu allem moralischen Wohlverhalten. — Dies aber ist ein Problem, dessen überschwängliche

Schwierigkeit dadurch bezeugt wird, daß nicht nur die Philosophen aller Zeiten und Länder sich daran die Zähne stumpf gebissen haben, sondern sogar alle Götter des Orients und Occidents demselben ihr Daseyn verdanken. Wird es daher bei dieser Gelegenheit gelöst; so wird fürwahr die Königliche Societät ihr Gold nicht übel angelegt haben. 5

2) Ueberdies unterliegt die theoretische Untersuchung des Fundaments der Moral dem ganz eigenen Nachtheil, daß sie leicht für ein Unterwühlen desselben, welches den Sturz des Gebäudes selbst nach sich ziehen könnte, gehalten wird. Denn das praktische 10 Interesse liegt hier dem theoretischen so nahe, daß sein wohlgemeinter Eifer schwer zurückzuhalten ist von unzeitiger Einmischung. Nicht Jeder vermag das rein theoretische, allem Interesse, selbst dem moral-praktischen, entfrembete Forschen nach objektiver Wahrheit deutlich zu unterscheiden vom frevelhaften Angriff auf 15 geheiligte Herzensüberzeugung. Daher muß, wer hier Hand ans Werk legt, zu seiner Ermuthigung, sich allezeit gegenwärtig erhalten, daß vom Thun und Treiben der Menschen, wie vom Gewühl und Lerm des Marktes, nichts weiter abliegt, als das in tiefe Stille zurückgezogene Heiligthum der Akademie, wohin 20 kein Laut von Außen dringen darf, und wo keine andere Götter ein Standbild haben, als ganz allein die hehre, nackte Wahrheit.

Die Konklusion aus diesen beiden Prämissen ist, daß mir eine völlige Parrhesia, nebst dem Recht Alles zu bezweifeln, gestattet seyn muß; und daß, wenn ich, selbst so, nur irgend 25 etwas in dieser Sache wirklich leiste, — es viel geleistet seyn wird.

Aber noch andere Schwierigkeiten stehen mir entgegen. Es kommt hinzu, daß die Königliche Societät das Fundament der Ethik allein für sich, abgesondert, in einer kurzen Monographie 30 dargelegt, folglich außer seinem Zusammenhange mit dem gesammten System irgend einer Philosophie, d. h. der eigentlichen Metaphysik, verlangt. Dies muß die Leistung nicht nur erschweren, sondern sogar nothwendig unvollkommen machen. Schon Christian Wolf sagt: „Tenebrae in philosophia practica non dispel- 35 luntur, nisi luce metaphysica affulgente“ (Phil. pract., P. II, §. 28), und Kant: „Die Metaphysik muß vorangehen, und ohne sie kann es überall keine Moralphilosophie geben.“ (Grund-

legung zur Metaphysik der Sitten. Vorrede.) Denn, wie jede
Religion auf Erden, indem sie Moralität vorschreibt, solche nicht
auf sich beruhen läßt, sondern ihr eine Stütze giebt an der Dogmatik,
deren Hauptzweck gerade dies ist; so muß in der Philosophie das
5 ethische Fundament, welches es auch sei, selbst wieder seinen An-
haltspunkt und seine Stütze haben an irgend einer Metaphysik,
d. h. an der gegebenen Erklärung der Welt und des Daseyns
überhaupt; indem der letzte und wahre Aufschluß über das innere
Wesen des Ganzen der Dinge nothwendig eng zusammenhangen
10 muß mit dem über die ethische Bedeutung des menschlichen Han-
delns, und jedenfalls Dasjenige, was als Fundament der Mora-
lität aufgestellt wird, wenn es nicht ein bloßer abstrakter Satz,
der, ohne Anhalt in der realen Welt, frei in der Luft schwebt,
seyn darf, irgend eine, entweder in der objektiven Welt, oder im
15 menschlichen Bewußtseyn gelegene Thatsache seyn muß, die, als
solche, selbst wieder nur Phänomen seyn kann und folglich, wie
alle Phänomene der Welt, einer ferneren Erklärung bedarf, welche
dann von der Metaphysik gefordert wird. Ueberhaupt ist die Phi-
losophie so sehr ein zusammenhängendes Ganzes, daß es unmög-
20 lich ist, irgend einen Theil derselben erschöpfend darzulegen, ohne
alles Uebrige mitzugeben. Daher sagt Plato ganz richtig: *Ψυχης
ουν φυσιν ἀξιως λογου κατανοησαι οἰει δυνατον εἰναι, ἀνευ της
του ὁλου φυσεως;* (Animae vero naturam absque totius natura
sufficienter cognosci posse existimas? — Phaedr., p. 371,
25 Bip.) Metaphysik der Natur, Metaphysik der Sitten und Meta-
physik des Schönen setzen sich wechselseitig voraus und vollenden
erst in ihrem Zusammenhange die Erklärung des Wesens der
Dinge und des Daseyns überhaupt. Daher, wer eine von die-
sen dreien bis auf ihren letzten Grund durchgeführt hätte, zugleich
30 die andern in seine Erklärung mit hineingezogen haben müßte;
gleichwie, wer von irgend einem Dinge in der Welt ein er-
schöpfendes, bis auf den letzten Grund klares Verständniß hätte,
auch die ganze übrige Welt vollkommen verstanden haben würde.

Von einer gegebenen und als wahr angenommenen Meta-
35 physik aus, würde man auf synthetischem Wege zum Funda-
ment der Ethik gelangen; wodurch dieses selbst von unten aufge-
baut seyn würde, folglich die Ethik fest gestützt aufträte. Hingegen
bei der durch die Aufgabe nothwendig gemachten Sonderung der

Ethik von aller Metaphysik, bleibt nichts übrig, als das analytische Verfahren, welches von Thatsachen, entweder der äußern Erfahrung, oder des Bewußtseyns ausgeht. Diese letztern kann es zwar auf ihre letzte Wurzel im Gemüthe des Menschen zurückführen, welche dann aber als Grundfaktum, als Urphänomen, stehen bleiben muß, ohne weiter auf irgend etwas zurückgeführt zu werden; wodurch denn die ganze Erklärung eine bloß psychologische bleibt. Höchstens kann noch accessorisch ihr Zusammenhang mit irgend einer allgemeinen metaphysischen Grundansicht angedeutet werden. Hingegen würde jenes Grundfaktum, jenes ethische Urphänomen, selbst wieder begründet werden können, wenn man, die Metaphysik zuerst abhandelnd, aus ihr, synthetisch verfahrend, die Ethik ableiten dürfte. Dies hieße aber ein vollständiges System der Philosophie aufstellen; wodurch die Gränze der gestellten Frage weit überschritten würde. Ich bin also genöthigt, die Frage innerhalb der Gränzen zu beantworten, welche sie, durch ihre Vereinzelung, selbst gezogen hat.

Und nun endlich noch wird das Fundament, auf welches ich die Ethik zu stellen beabsichtige, sehr schmal ausfallen: wodurch von dem Vielen, was an den Handlungen der Menschen legal, billigungs- und lobenswerth ist, nur der kleinere Theil als aus rein moralischen Bewegungsgründen entsprungen sich ergeben, der größere Theil aber anderartigen Motiven anheimfallen wird. Dies befriedigt weniger und fällt nicht so glänzend in die Augen, wie etwan ein kategorischer Imperativ, der stets zu Befehl steht, um selbst wieder zu befehlen, was gethan und was gelassen werden soll; anderer, materieller Moralbegründungen gar zu geschweigen. Da bleibt mir nichts übrig, als an den Spruch des Koheleth (4, 6) zu erinnern: „Es ist besser eine Hand voll mit Ruhe, denn beide Fäuste voll mit Mühe und Eitelkeit.“ Des Aechten, Probehaltigen und Unzerstörbaren ist in aller Erkenntniß stets wenig; wie die Erzstufe wenige Unzen Gold in einem Centner Stein verlarvt enthält. Aber ob man nun wirklich mit mir den sichern Besitz dem großen, das wenige Gold, welches im Tiegel zurückbleibt, der ausgedehnten Masse, die herangeschleppt wurde, vorziehen, — oder ob man vielmehr mich beschuldigen werde, der Moral ihr Fundament mehr entzogen als gegeben zu haben, sofern ich nachweise, daß die legalen und lobenswerthen

Handlungen der Menschen oft gar keinen und meistens nur einen kleinen Theil rein moralischen Gehalts besitzen, im Uebrigen aber auf Motiven beruhen, deren Wirksamkeit zuletzt auf den Egoismus des Handelnden zurückzuführen ist; — dies Alles muß ich dahingestellt seyn lassen, nicht ohne Besorgniß, ja, mit Resignation; da ich schon längst dem Ritter von Zimmermann beistimme, wenn er sagt: „Denke im Herzen, bis in den Tod, nichts sei in der Welt so selten, wie ein guter Richter.“ (Ueber die Einsamkeit Th. I, Cap. 3, S. 93.) Ja, ich sehe schon im Geiste meine Darstellung, welche für alles ächte, freiwillige Rechtthun, für alle Menschenliebe, allen Edelmuth, wo sie je gefunden seyn mögen, nur eine so schmale Basis aufzuweisen hat, neben denen der Kompetitoren, welche breite, jeder beliebigen Last gewachsene und dabei jedem Zweifler, mit einem drohenden Seitenblick auf seine eigene Moralität, ins Gewissen zu schiebende Fundamente der Moral zuversichtlich hinstellen, — so arm und kleinlaut dastehen, wie vor dem König Lear die Kordelia, mit der wortarmen Versicherung ihrer pflichtmäßigen Gesinnung, neben den überschwänglichen Betheuerungen ihrer beredteren Schwestern. — Da bedarf es wohl einer Herzstärkung durch einen gelehrten Waidspruch, wie: magna est vis veritatis, et praevalebit, — der doch den, der gelebt und geleistet hat, nicht sehr mehr ermuthigt. Inzwischen will ich es ein Mal mit der Wahrheit wagen: denn was mir begegnet, wird ihr mit begegnet seyn.

§. 2.

Allgemeiner Rückblick.

Dem Volke wird die Moral durch die Theologie begründet, als ausgesprochener Wille Gottes. Die Philosophen hingegen, mit wenigen Ausnahmen, sehen wir sorgfältig bemüht, diese Art der Begründung ganz auszuschließen, ja, um nur sie zu vermeiden, lieber zu sophistischen Gründen ihre Zuflucht nehmen. Woher dieser Gegensatz? Gewiß läßt sich keine wirksamere Begründung der Moral denken, als die theologische: denn wer würde so vermessen seyn, sich dem Willen des Allmächtigen und Allwissenden zu widersetzen? Gewiß Niemand; wenn nur derselbe auf eine ganz authentische, keinem Zweifel Raum gestattende, so zu sagen

offizielle Weise verkündigt wäre. Aber diese Bedingung ist es, die sich nicht erfüllen läßt. Vielmehr sucht man, umgekehrt, das als Wille Gottes verkündigte Gesetz dadurch als solches zu beglaubigen, daß man dessen Uebereinstimmung mit unsern anderweitigen, also natürlichen, moralischen Einsichten nachweist, appellirt 5 mithin an diese als das Unmittelbarere und Gewissere. Hiezu kommt noch die Erkenntniß, daß ein bloß durch angedrohte Strafe und verheißene Belohnung zu Wege gebrachtes moralisches Handeln, mehr dem Scheine, als der Wahrheit nach ein solches seyn würde; weil es ja im Grunde auf Egoismus beruhte, und was 10 dabei in letzter Instanz den Ausschlag gäbe, die größere oder geringere Leichtigkeit wäre, mit der Einer vor dem Andern aus unzureichenden Gründen glaubte. Seitdem nun aber gar Kant die bis dahin für fest geltenden Fundamente der spekulativen Theologie zerstört hat, und dann diese, welche bisher die Trä- 15 gerin der Ethik gewesen war, jetzt, umgekehrt, auf die Ethik stützen wollte, um ihr so eine, wenn auch nur ideelle Existenz zu verschaffen; da ist weniger, als jemals, an eine Begründung der Ethik durch die Theologie zu denken, indem man nun nicht mehr weiß, welche von beiden die Last und welche die Stütze seyn soll, 20 und am Ende in einen circulus vitiosus geriethe.

Eben durch den Einfluß der Kantischen Philosophie, sodann durch die gleichzeitige Einwirkung der beispiellosen Fortschritte sämmtlicher Naturwissenschaften, in Hinsicht auf welche jedes frühere Zeitalter gegen unseres als das der Kindheit er- 25 scheint, und endlich durch die Bekanntschaft mit der Sanskritlitteratur, mit dem Brahmaismus und Buddhaismus, diesen ältesten und am weitesten verbreiteten, also der Zeit und dem Raume nach vornehmsten Religionen der Menschheit, welche ja auch die heimathliche Urreligion unseres eigenen, bekanntlich 30 Asiatischen Stammes sind, der jetzt, in seiner fremden Heimath, wieder eine späte Kunde von ihnen erhält; — durch alles dieses, sage ich, haben im Laufe der letzten funfzig Jahre die philosophischen Grundüberzeugungen der Gelehrten Europa's eine Umwandlung erlitten, welche vielleicht mancher sich nur zögernd eingesteht, die 35 aber doch nicht abzuleugnen ist. In Folge derselben sind auch die alten Stützen der Ethik morsch geworden: doch ist die Zuversicht geblieben, daß diese selbst nie sinken kann; woraus die

Ueberzeugung hervorgeht, daß es für sie noch andere Stützen, als die bisherigen, geben müsse, welche den vorgeschrittenen Einsichten des Zeitalters angemessen wären. Ohne Zweifel ist es die Erkenntniß dieses mehr und mehr fühlbar werdenden Bedürfnisses,
5 welche die Königliche Societät zu der vorliegenden, bedeutsamen Preisfrage veranlaßt hat. —

Zu allen Zeiten ist viele und gute Moral gepredigt worden; aber die Begründung derselben hat stets im Argen gelegen. Im Ganzen ist bei dieser das Bestreben sichtbar, irgend eine objektive
10 Wahrheit zu finden, aus welcher die ethischen Vorschriften sich logisch ableiten ließen: man hat dieselbe in der Natur der Dinge, oder in der des Menschen gesucht; aber vergebens. Immer ergab sich, daß der Wille des Menschen nur auf sein eigenes Wohlseyn, dessen Summe man unter dem Begriff Glücksäligkeit
15 denkt, gerichtet sei; welches Streben ihn auf einen ganz andern Weg leitet, als den die Moral ihm vorzeichnen möchte. Nun versuchte man die Glücksäligkeit bald als identisch mit der Tugend, bald aber als eine Folge und Wirkung derselben darzustellen: beides ist allezeit mißlungen; obwohl man die Sophismen
20 dabei nicht gespart hat. Man versuchte es sodann mit rein objektiven, abstrakten, bald a posteriori, bald a priori gefundenen Sätzen, aus denen das ethische Wohlverhalten sich allenfalls folgern ließe: aber diesen gebrach es an einem Anhaltspunkt in der Natur des Menschen, vermöge dessen sie die Macht gehabt hätten,
25 seinem egoistischen Hange entgegen, seine Bestrebungen zu leiten. Alles dieses durch Aufzählung und Kritik aller bisherigen Grundlagen der Moral hier zu erhärten, scheint mir überflüssig; nicht nur weil ich die Meinung des Augustinus theile non est pro magno habendum quid homines senserint, sed quae sit rei
30 veritas; sondern auch weil es hieße *γλαυκας εἰς Ἀθηνας κομιζειν*, indem der Königlichen Societät die früheren Versuche die Ethik zu begründen, genugsam bekannt sind, und sie durch die Preisfrage selbst zu erkennen giebt, daß sie auch von der Unzulänglichkeit derselben überzeugt ist. Der weniger gelehrte Leser findet eine
35 zwar nicht vollständige, aber doch in der Hauptsache genügende Zusammenstellung der bisherigen Versuche in Garve's „Uebersicht der vornehmsten Principien der Sittenlehre", ferner in Stäudlins „Geschichte der Moralphilosophie" und ähnlichen Büchern. —

Niederschlagend ist freilich die Betrachtung, daß es der Ethik, dieser das Leben unmittelbar betreffenden Wissenschaft, nicht besser gegangen ist, als der abstrusen Metaphysik, und sie, seit Sokrates sie gründete, stets betrieben, doch noch ihren ersten Grundsatz sucht. Aber dagegen ist auch in der Ethik weit mehr, als in irgend einer 5 andern Wissenschaft, das Wesentliche in den ersten Grundsätzen enthalten; indem die Ableitungen hier so leicht sind, daß sie sich von selbst machen. Denn zu schließen sind Alle, zu urtheilen Wenige fähig. Daher eben sind lange Lehrbücher und Vorträge der Moral so überflüssig, wie langweilig. Daß ich inzwischen 10 alle die früheren Grundlagen der Ethik als bekannt voraussetzen darf, ist mir eine Erleichterung. Denn wer überblickt, wie sowohl die Philosophen des Alterthums, als die der neuern Zeit (dem Mittelalter genügte der Kirchenglaube) zu den verschiedensten, mitunter wunderlichsten Argumenten gegriffen haben, um für die 15 so allgemein anerkannten Forderungen der Moral ein nachweisbares Fundament zu liefern, und dies dennoch mit offenbar schlechtem Erfolg; der wird die Schwierigkeit des Problems ermessen und danach meine Leistung beurtheilen. Und wer gesehen hat, wie alle bisher eingeschlagenen Wege nicht zum Ziele führten, 20 wird williger mit mir einen davon sehr verschiedenen betreten, den man bisher entweder nicht gesehen hat, oder aber verächtlich liegen ließ; vielleicht weil er der natürlichste war.*) In der That wird meine Lösung des Problems Manchen an das Ei des Kolumbus erinnern. 25

Ganz allein dem neuesten Versuche die Ethik zu begründen, dem Kantischen, werde ich eine kritische Untersuchung und zwar eine desto ausführlichere widmen; theils weil die große Moralreform Kants dieser Wissenschaft eine Grundlage gab, die wirk-

30

*) Io dir non vi saprei per qual sventura,
O piuttosto per qual fatalità,
Da noi credito ottien più l'impostura,
Che la semplice e nuda verità. —
Casti. 35

(Ich weiß es nicht zu sagen, durch welchen Unfall, oder vielmehr durch welches Mißgeschick, bei uns der Trug leichter Glauben findet, als die einfache und nackte Wahrheit.)

liche Vorzüge vor den früheren hatte; theils weil sie noch immer das letzte Bedeutende ist, das in der Ethik geschehen; daher Kants Begründung derselben noch heut zu Tage in allgemeiner Geltung steht und durchgängig gelehrt wird, wenn auch durch einige Aen-
5 derungen in der Darstellung und den Ausdrücken anders aufgeputzt. Sie ist die Ethik der letzten sechzig Jahre, welche weggeräumt werden muß, ehe wir einen andern Weg einschlagen. Hiezu kommt, daß die Prüfung derselben mir Anlaß geben wird, die meisten ethischen Grundbegriffe zu untersuchen und zu erörtern,
10 um das Ergebniß hiervon später voraussetzen zu können. Besonders aber wird, weil die Gegensätze sich erläutern, die Kritik der Kantischen Moralbegründung die beste Vorbereitung und Anleitung, ja, der gerade Weg zu der meinigen seyn, als welche, in den wesentlichsten Punkten der Kantischen diametral entgegengesetzt
15 ist. Dieserwegen würde es das verkehrteste Beginnen seyn, wenn man die jetzt folgende Kritik überspringen wollte, um gleich an den positiven Theil meiner Darstellung zu gehen, als welcher dann nur halb verständlich seyn würde.

Ueberhaupt ist es jetzt wirklich an der Zeit, daß die Ethik
20 ein Mal ernstlich ins Verhör genommen werde. Seit mehr als einem halben Jahrhundert liegt sie auf dem bequemen Ruhepolster, welches Kant ihr untergebreitet hatte: dem kategorischen Imperativ der praktischen Vernunft. In unsern Tagen jedoch wird dieser meistens unter dem weniger prunkenden, aber glatteren und
25 kurrenteren Titel „das Sittengesetz“ eingeführt, unter welchem er, nach einer leichten Verbeugung vor Vernunft und Erfahrung, unbesehen durchschlüpft: ist er aber ein Mal im Hause, dann wird des Befehlens und Kommandirens kein Ende; ohne daß er je weiter Rede stände. — Daß Kant, als der Erfinder der Sache, und
30 nachdem er gröbere Irrthümer dadurch verdrängt hatte, sich dabei beruhigte, war recht und nothwendig. Aber nun sehen zu müssen, wie auf dem von ihm gelegten und seitdem immer breiter getretenen Ruhepolster jetzt sogar die Esel sich wälzen, — das ist hart: ich meyne die täglichen Kompendienschreiber, die, mit der gelassenen
35 Zuversicht des Unverstandes, vermeynen, die Ethik begründet zu haben, wenn sie nur sich auf jenes unserer Vernunft angeblich einwohnende „Sittengesetz“ berufen, und dann getrost jenes weitschweifige und konfuse Phrasengewebe darauf setzen, mit dem

sie die klärsten und einfachsten Verhältnisse des Lebens unverständlich zu machen verstehen; — ohne bei solchem Unternehmen jemals sich ernstlich gefragt zu haben, ob denn auch wirklich so ein „Sittengesetz," als bequemer Kodex der Moral, in unserm Kopf, Brust oder Herzen geschrieben stehe. Daher bekenne 5 ich das besondere Vergnügen, mit dem ich jetzt daran gehe, der Moral das breite Ruhepolster wegzuziehen, und spreche unverhohlen mein Vorhaben aus, die praktische Vernunft und den kategorischen Imperativ Kants als völlig unberechtigte, grundlose und erdichtete Annahmen nachzuweisen, darzuthun, daß auch Kants Ethik 10 eines soliden Fundaments ermangelt, und somit die Moral wieder ihrer alten, gänzlichen Rathlosigkeit zu überantworten, in welcher sie dastehen muß, ehe ich darangehe, das wahre, in unserm Wesen gegründete und ungezweifelt wirksame, moralische Princip der menschlichen Natur darzulegen. Denn da dieses kein 15 so breites Fundament darbietet, wie jenes Ruhepolster; so werden Die, welche die Sache bequemer gewohnt sind, ihren alten Ruheplatz nicht eher verlassen, als bis sie die tiefe Höhlung des Bodens, auf dem er steht, deutlich wahrgenommen haben.

II.

Kritik des von Kant der Ethik gegebenen Fundaments.

§. 3.

Uebersicht.

Kant hat in der Ethik das große Verdienst, sie von allem Eudämonismus gereinigt zu haben. Die Ethik der Alten war 5 Eudämonik; die der Neueren meistens Heilslehre. Die Alten wollten Tugend und Glücksäligkeit als identisch nachweisen: aber diese waren wie zwei Figuren, die sich nie decken, wie man sie auch legen mag. Die Neueren wollten nicht nach dem Satze der Identität, sondern nach dem des Grundes beide in Ver- 10 bindung setzen, also die Glücksäligkeit zur Folge der Tugend machen; wobei sie aber entweder eine andere, als die möglicherweise erkennbare Welt, oder Sophismen zu Hülfe nehmen mußten. Unter den Alten macht Plato allein eine Ausnahme: seine Ethik ist nicht eudämonistisch; dafür aber wird sie mystisch. Hin- 15 gegen ist sogar die Ethik der Kyniker und Stoiker nur ein Eudämonismus besonderer Art; welches zu beweisen es mir nicht an Gründen und Belegen, wohl aber, bei meinem jetzigen Vorhaben, an Raum gebricht.*) — Bei den Alten und Neueren also, Plato

*) Die ausführliche Darlegung findet man in der „Welt als Wille und Vorstellung“, Bd. 1, §. 16, S. 103 ff., und Bd. 2, Kap. 16, S. 166 ff., der dritten Auflage.

allein ausgenommen, war die Tugend nur Mittel zum Zweck. Freilich, wenn man es streng nehmen wollte; so hätte auch Kant den Eudämonismus mehr scheinbar, als wirklich aus der Ethik verbannt. Denn er läßt zwischen Tugend und Glücksäligkeit doch noch eine geheime Verbindung übrig, in seiner Lehre vom höch- 5 sten Gut, wo sie in einem entlegenen und dunkeln Kapitel zusammenkommen, während öffentlich die Tugend gegen die Glücksäligkeit ganz fremd thut. Davon abgesehen, tritt bei Kant das ethische Princip als ein von der Erfahrung und ihrer Belehrung ganz unabhängiges, ein transscendentales, oder metaphysisches 10 auf. Er erkennt an, daß die menschliche Handlungsweise eine Bedeutung habe, die über alle Möglichkeit der Erfahrung hinausgeht und eben deshalb die eigentliche Brücke zu dem ist, was er die intelligible Welt, mundus noumenon, die Welt der Dinge an sich nennt. 15

Den Ruhm, welchen die Kantische Ethik erlangt hat, verdankt sie, neben ihren soeben berührten Vorzügen, der moralischen Reinigkeit und Erhabenheit ihrer Resultate. An diese hielten sich die Meisten, ohne sich sonderlich mit der Begründung derselben zu befassen, als welche sehr komplex, abstrakt und in einer über- 20 aus künstlichen Form dargestellt ist, auf welche Kant seinen ganzen Scharfsinn und Kombinationsgabe verwenden mußte, um ihr ein haltbares Ansehen zu geben. Glücklicherweise hat er der Darstellung des Fundaments seiner Ethik, abgesondert von dieser selbst, ein eigenes Werk gewidmet, die „Grundlegung zur 25 Metaphysik der Sitten", deren Thema also genau das Selbe ist mit dem Gegenstande unserer Preisfrage. Denn er sagt daselbst S. XIII der Vorrede: „Gegenwärtige Grundlegung ist „nichts mehr, als die Aufsuchung und Festsetzung des obersten „Princips der Moralität, welche allein ein, in seiner Absicht, 30 „ganzes und von aller andern sittlichen Untersuchung abzuson- „derndes Geschäft ausmacht." Wir finden in diesem Buche die Grundlage, also das Wesentliche seiner Ethik streng systematisch, bündig und scharf dargestellt, wie sonst in keinem andern. Außerdem hat dasselbe noch den bedeutenden Vorzug, das älteste seiner 35 moralischen Werke, nur vier Jahre jünger als die Kritik der reinen Vernunft, und mithin aus der Zeit zu seyn, wo, obwohl er schon 61 Jahre zählte, der nachtheilige Einfluß des Alters auf

seinen Geist doch noch nicht merklich war. Dieser ist hingegen schon deutlich zu spüren in der Kritik der praktischen Vernunft, welche 1788, also ein Jahr später fällt, als die unglückliche Umarbeitung der Kritik der reinen Vernunft in der zweiten
5 Auflage, durch welche er dieses sein unsterbliches Hauptwerk offenbar verdorben hat; worüber wir in der Vorrede zur neuen, von Rosenkranz besorgten Ausgabe eine Auseinandersetzung erhalten haben, der ich, nach eigener Prüfung der Sache, nicht anders als beistimmen kann.*) Die Kritik der praktischen
10 Vernunft enthält im Wesentlichen das Selbe, was die oben erwähnte „Grundlegung"; nur daß diese es in konciser und strengerer Form giebt, jene hingegen mit großer Breite der Ausführung und durch Abschweifungen unterbrochen, auch, zur Erhöhung des Eindrucks, durch einige moralische Deklamationen
15 unterstützt. Kant hatte, als er dies schrieb, endlich und spät, seinen wohlverdienten Ruhm erlangt; dadurch einer gränzenlosen Aufmerksamkeit gewiß, ließ er der Redseligkeit des Alters schon mehr Spielraum. Als der Kritik der praktischen Vernunft hingegen eigenthümlich ist anzuführen erstlich die über alles Lob
20 erhabene und gewiß früher abgefaßte Darstellung des Verhältnisses zwischen Freiheit und Nothwendigkeit (S. 169—179 der vierten Auflage, und S. 223—231 bei Rosenkranz), welche indessen gänzlich mit der übereinstimmt, die er in der Kritik der reinen Vernunft (S. 560—586; R., S. 438 ff.) giebt; und
25 zweitens die Moraltheologie, welche man mehr und mehr für Das erkennen wird, was Kant eigentlich damit gewollt hat. Endlich in den „Metaphysischen Anfangsgründen der Tugendlehre", diesem Seitenstück zu seiner deplorablen „Rechtslehre" und abgefaßt im Jahre 1797, ist der Einfluß der Altersschwäche
30 überwiegend. Aus allen diesen Gründen nehme ich in gegenwärtiger Kritik die zuerst genannte „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" zu meinem Leitfaden, und auf diese beziehen sich alle ohne weitern Beisatz von mir angeführten Seitenzahlen; welches ich zu merken bitte. Die beiden andern Werke
35 aber werde ich nur accessorisch und sekundär in Betracht nehmen.

---

*) Sie rührt von mir selbst her; aber hier spreche ich inkognito.

Dem Verständniß gegenwärtiger, die Kantische Ethik im tiefsten Grunde unterwühlenden Kritik wird es überaus förderlich seyn, wenn der Leser jene „*Grundlegung*“ Kants, auf die sie sich zunächst bezieht, zumal da diese nur 128 und XIV Seiten (bei Rosenkranz in Allem nur 100 Seiten) füllt, zuvor mit Aufmerksamkeit nochmals durchlesen will, um sich den Inhalt derselben wieder ganz zu vergegenwärtigen. Ich citire sie nach der dritten Auflage von 1792, und füge die Seitenzahl der neuen Gesammtausgabe von *Rosenkranz* mit vorgesetztem R. hinzu.

§. 4.

Von der imperativen Form der Kantischen Ethik.

Kants πρωτον ψευδος liegt in seinem Begriff von der Ethik selbst, den wir am deutlichsten ausgesprochen finden S. 62 (R., S. 54): „In einer praktischen Philosophie ist es nicht darum zu thun, Gründe anzugeben von dem was geschieht, sondern Gesetze von dem was *geschehen soll, ob es gleich niemals geschieht*.“ — Dies ist schon eine entschiedene Petitio principii. Wer sagt euch, daß es Gesetze giebt, denen unser Handeln sich unterwerfen *soll*? Wer sagt euch, daß *geschehen soll, was nie geschieht*? — Was berechtigt euch, dies vorweg anzunehmen und demnächst eine Ethik in legislatorisch-imperativer Form, als die allein mögliche, uns sofort aufzudringen? Ich sage, im Gegensatz zu Kant, daß der Ethiker wie der Philosoph überhaupt, sich begnügen muß mit der Erklärung und Deutung des Gegebenen, also des wirklich Seienden oder Geschehenden, um zu einem *Verständniß* desselben zu gelangen, und daß er hieran vollauf zu thun hat, viel mehr, als bis heute, nach abgelaufenen Jahrtausenden, gethan ist. Obiger Kantischen petitio principii gemäß wird gleich in der, durchaus zur Sache gehörenden, Vorrede, *vor* aller Untersuchung angenommen, daß es rein *moralische Gesetze* gebe; welche Annahme nachher stehen bleibt und die tiefste Grundlage des ganzen Systems ist. Wir wollen aber doch zuvor den Begriff eines *Gesetzes* untersuchen. Die eigentliche und ursprüngliche Bedeutung desselben beschränkt sich auf das bürgerliche *Gesetz*, lex, νομος, eine menschliche Einrichtung, auf menschlicher Willkühr beruhend. Eine

zweite, abgeleitete, tropische, metaphorische Bedeutung hat der Begriff Gesetz in seiner Anwendung auf die Natur, deren theils a priori erkannte, theils ihr empirisch abgemerkte, sich stets gleichbleibende Verfahrungsweisen wir, metaphorisch, Naturgesetze nen-
5 nen. Nur ein sehr kleiner Theil dieser Naturgesetze ist es, der sich a priori einsehen läßt und Das ausmacht, was Kant scharfsinnig und vortrefflich ausgesondert und unter dem Namen Metaphysik der Natur zusammengestellt hat. Für den menschlichen Willen giebt es allerdings auch ein Gesetz, sofern der
10 Mensch zur Natur gehört, und zwar ein streng nachweisbares, ein unverbrüchliches, ausnahmsloses, felsenfeststehendes, welches nicht, wie der kategorische Imperativ, vel quasi, sondern wirklich Nothwendigkeit mit sich führt: es ist das Gesetz der Motivation, eine Form des Kausalitätsgesetzes, nämlich die durch
15 das Erkennen vermittelte Kausalität. Dies ist das einzige nachweisbare Gesetz für den menschlichen Willen, dem dieser als solcher unterworfen ist. Es besagt, daß jede Handlung nur in Folge eines zureichenden Motivs eintreten kann. Es ist, wie das Gesetz der Kausalität überhaupt, ein Naturgesetz. Hingegen mo-
20 ralische Gesetze, unabhängig von menschlicher Satzung, Staatseinrichtung oder Religionslehre, dürfen ohne Beweis nicht als vorhanden angenommen werden: Kant begeht also durch diese Vorausnahme eine Petitio principii. Sie erscheint um so dreister, als er sogleich, S. VI der Vorrede, hinzufügt, daß ein mo-
25 ralisches Gesetz „absolute Nothwendigkeit“ bei sich führen soll. Eine solche aber hat überall zum Merkmal die Unausbleiblichkeit des Erfolgs: wie kann nun von absoluter Nothwendigkeit die Rede seyn bei diesen angeblichen moralischen Gesetzen; als ein Beispiel von welchen er „du sollt (sic) nicht lügen“ an-
30 führt; da sie bekanntlich und wie er selbst eingesteht, meistens, ja, in der Regel, erfolglos bleiben? Um in der wissenschaftlichen Ethik, außer dem Gesetze der Motivation, noch andere, ursprüngliche und von aller Menschensatzung unabhängige Gesetze für den Willen anzunehmen, hat man sie ihrer ganzen Existenz nach zu
35 beweisen und abzuleiten; wenn man darauf bedacht ist, in der Ethik die Redlichkeit nicht bloß anzuempfehlen, sondern auch zu üben. Bis jener Beweis geführt worden, erkenne ich für die Einführung des Begriffes Gesetz, Vorschrift, Soll in die

Ethik keinen andern Ursprung an, als einen der Philosophie fremden, den Mosaischen Dekalog. Diesen Ursprung verräth sogar naiv, auch im obigen, dem ersten von Kant aufgestellten Beispiel eines moralischen Gesetzes, die Orthographie „du sollt". Ein Begriff, der keinen andern, als solchen Ursprung aufzuweisen hat, 5
darf aber nicht so ohne Weiteres sich in die philosophische Ethik drängen, sondern wird hinausgewiesen, bis er durch rechtmäßigen Beweis beglaubigt und eingeführt ist. Bei Kant haben wir an ihm die erste Petitio principii, und sie ist groß.

Wie nun, mittelst derselben, Kant, in der Vorrede, den Be- 10
griff des Moralgesetzes ohne Weiteres als gegeben und unbezweifelt vorhanden genommen hatte; ebenso macht er es S. 8 (R., S. 16) mit dem jenem eng verwandten Begriff der Pflicht, welcher, ohne weitere Prüfung zu bestehen, als in die Ethik gehörig hineingelassen wird. Allein ich bin genöthigt, hier abermals 15
Protest einzulegen. Dieser Begriff, sammt seinen Anverwandten, also dem des Gesetzes, Gebotes, Sollens u. dergl. hat, in diesem unbedingten Sinn genommen, seinen Ursprung in der theologischen Moral, und bleibt in der philosophischen so lange ein Fremdling, bis er eine gültige Beglaubigung aus dem Wesen 20
der menschlichen Natur, oder dem der objektiven Welt beigebracht hat. Bis dahin erkenne ich für ihn und seine Anverwandten keinen andern Ursprung als den Dekalog. Ueberhaupt hat, in den christlichen Jahrhunderten, die philosophische Ethik ihre Form unbewußt von der theologischen genommen: da nun diese wesent- 25
lich eine gebietende ist; so ist auch die philosophische in der Form von Vorschrift und Pflichtenlehre aufgetreten, in aller Unschuld und ohne zu ahnden, daß hiezu erst eine anderweitige Befugniß nöthig sei; vielmehr vermeinend, dies sei eben ihre eigene und natürliche Gestalt. So unleugbar und von allen Völ- 30
kern, Zeiten und Glaubenslehren, auch von allen Philosophen (mit Ausnahme der eigentlichen Materialisten) anerkannt, die metaphysische d. h. über dieses erscheinende Daseyn hinaus sich erstreckende und die Ewigkeit berührende ethische Bedeutsamkeit des menschlichen Handelns ist; so wenig ist 35
es dieser wesentlich, in der Form des Gebietens und Gehorchens, des Gesetzes und der Pflicht aufgefaßt zu werden. Getrennt von den theologischen Voraussetzungen, aus denen sie

hervorgegangen, verlieren überdem diese Begriffe eigentlich alle Bedeutung, und wenn man, wie Kant, jene dadurch zu ersetzen vermeint, daß man von absolutem Sollen und unbedingter Pflicht redet; so speist man den Leser mit Worten ab, ja, giebt
5 ihm eigentlich eine Contradictio in adjecto zu verdauen. Jedes Soll hat allen Sinn und Bedeutung schlechterdings nur in Beziehung auf angedrohte Strafe, oder verheißene Belohnung. Daher sagt auch, lange ehe an Kant gedacht wurde, schon Locke: For since it would be utterly in vain, to suppose a rule set to
10 the free actions of man, without annexing to it some enforcement of good and evil to determine his will; we must, where-ever we suppose a law, suppose also some reward or punishment annexed to that law. (On Understanding, Bk. II, c. 33, §. 6.)*) Jedes Sollen ist also nothwendig durch Strafe,
15 oder Belohnung bedingt, mithin, in Kants Sprache zu reden, wesentlich und unausweichbar hypothetisch und niemals, wie er behauptet, kategorisch. Werden aber jene Bedingungen weggedacht, so bleibt der Begriff des Sollens sinnleer: daher absolutes Sollen allerdings eine Contradictio in adjecto ist. Eine
20 gebietende Stimme, sie mag nun von Innen, oder von Außen kommen, ist es schlechterdings unmöglich, sich anders, als drohend, oder versprechend zu denken: dann aber wird der Gehorsam gegen sie zwar, nach Umständen, klug oder dumm, jedoch stets eigennützig, mithin ohne moralischen Werth seyn. Die völlige
25 Undenkbarkeit und Widersinnigkeit dieses der Ethik Kants zum Grunde liegenden Begriffs eines unbedingten Sollens tritt in seinem System selbst später, nämlich in der Kritik der praktischen Vernunft, hervor; wie ein verlarvtes Gift im Organismus nicht bleiben kann, sondern endlich hervorbrechen und sich Luft
30 machen muß. Nämlich jenes so unbedingte Soll postulirt sich hinterher doch eine Bedingung, und sogar mehr als eine, nämlich

*) „Denn da es durchaus vergeblich seyn würde, eine den freien Handlungen des Menschen gezogene Richtschnur anzunehmen, ohne derselben etwas anzuhängen, was ihr Nachdruck ertheilte, indem es mittelst Wohl und Wehe seinen Willen bestimmte; so müssen wir überall, wo wir ein Gesetz annehmen, auch irgend eine diesem Gesetz anhängende Belohnung, oder Strafe annehmen." (Ueber den Verstand, Bd. II, c. 33, §. 6.)

eine Belohnung, dazu die Unsterblichkeit des zu Belohnenden und einen Belohner. Das ist freilich nothwendig, wenn man einmal Pflicht und Soll zum Grundbegriff der Ethik gemacht hat; da diese Begriffe wesentlich relativ sind und alle Bedeutung nur haben durch angedrohte Strafe, oder verheißene Belohnung. Dieser Lohn, der für die Tugend, welche also nur scheinbar unentgeltlich arbeitete, hinterdrein postulirt wird, tritt aber anständig verschleiert auf, unter dem Namen des höchsten Guts, welches die Vereinigung der Tugend und Glücksäligkeit ist. Dieses ist aber im Grunde nichts Anderes, als die auf Glücksäligkeit ausgehende, folglich auf Eigennutz gestützte Moral, oder Eudämonismus, welche Kant als heteronomisch feierlich zur Hauptthüre seines Systems hinausgeworfen hatte, und die sich nun unter dem Namen höchstes Gut zur Hinterthüre wieder hereinschleicht. So rächt sich die einen Widerspruch verbergende Annahme des unbedingten, absoluten Sollens. Das bedingte Sollen andererseits kann freilich kein ethischer Grundbegriff seyn, weil Alles, was mit Hinsicht auf Lohn oder Strafe geschieht, nothwendig egoistisches Thun und als solches ohne rein moralischen Werth ist. — Aus allem Diesem wird ersichtlich, daß es einer großartigern und unbefangenern Auffassung der Ethik bedarf, wenn es Ernst damit ist, die sich über die Erscheinung hinaus erstreckende, ewige Bedeutsamkeit des menschlichen Handelns wirklich ergründen zu wollen.

Wie alles Sollen schlechterdings an eine Bedingung gebunden ist, so auch alle Pflicht. Denn beide Begriffe sind sich sehr nahe verwandt und beinahe identisch. Der einzige Unterschied zwischen ihnen möchte seyn, daß Sollen überhaupt auch auf bloßem Zwange beruhen kann, Pflicht hingegen Verpflichtung, d. h. Uebernahme der Pflicht, voraussetzt: eine solche hat Statt zwischen Herrn und Diener, Vorgesetztem und Untergebenen, Regierung und Unterthanen. Eben weil Keiner eine Pflicht unentgeltlich übernimmt, giebt jede Pflicht auch ein Recht. Der Sklave hat keine Pflicht, weil er kein Recht hat; aber es giebt ein Soll für ihn, welches auf bloßem Zwange beruht. Im folgenden Theile werde ich die alleinige Bedeutung, welche der Begriff Pflicht in der Ethik hat, aufstellen.

Die Fassung der Ethik in einer imperativen Form, als

Pflichtenlehre, und das Denken des moralischen Werthes oder Unwerthes menschlicher Handlungen als Erfüllung oder Verletzung von Pflichten, stammt, mit sammt dem Sollen, unleugbar nur aus der theologischen Moral und demnächst aus
5 dem Dekalog. Demgemäß beruht sie wesentlich auf der Voraussetzung der Abhängigkeit des Menschen von einem andern, ihm gebietenden und Belohnung oder Strafe ankündigenden Willen, und ist davon nicht zu trennen. So ausgemacht die Voraussetzung eines solchen in der Theologie ist; so wenig darf sie
10 stillschweigend und ohne Weiteres in die philosophische Moral gezogen werden. Dann aber darf man auch nicht vorweg annehmen, daß in dieser die imperative Form, das Aufstellen von Geboten, Gesetzen und Pflichten, sich von selbst verstehe und ihr wesentlich sei; wobei es ein schlechter Nothbehelf
15 ist, die solchen Begriffen, ihrer Natur nach, wesentlich anhängende äußere Bedingung durch das Wort „absolut“ oder „kategorisch“ zu ersetzen, als wodurch, wie gesagt, eine Contradictio in adjecto entsteht.

Nachdem nun aber Kant diese imperative Form der
20 Ethik, stillschweigend und unbesehens, von der theologischen Moral entlehnt hatte, deren Voraussetzungen, also die Theologie, derselben eigentlich zum Grunde liegen und in der That als Das, wodurch allein sie Bedeutung und Sinn hat, unzertrennlich von ihr, ja, implicite darin enthalten sind; da hatte er
25 nachher leichtes Spiel, am Ende seiner Darstellung, aus seiner Moral wieder eine Theologie zu entwickeln, die bekannte Moraltheologie. Denn da brauchte er nur die Begriffe, welche implicite durch das Soll gesetzt, seiner Moral versteckt zum Grunde lagen, ausdrücklich hervorzuholen und jetzt sie explicite
30 als Postulate der praktischen Vernunft aufzustellen. So erschien denn, zur großen Erbauung der Welt, eine Theologie, die bloß auf Moral gestützt, ja, aus dieser hervorgegangen war. Das kam aber daher, daß diese Moral selbst auf versteckten theologischen Voraussetzungen beruht. Ich beabsichtige kein spötti-
35 sches Gleichniß: aber in der Form hat die Sache Analogie mit der Ueberraschung, die ein Künstler in der natürlichen Magie uns bereitet, indem er eine Sache uns da finden läßt, wohin er sie zuvor weislich prakticirt hatte. — In abstracto aus-

gesprochen ist Kants Verfahren dieses, daß er zum Resultat machte, was das Princip oder die Voraussetzung hätte seyn müssen (die Theologie), und zur Voraussetzung nahm, was als Resultat hätte abgeleitet werden sollen (das Gebot). Nachdem er nun aber so das Ding auf den Kopf gestellt hatte, erkannte es Niemand, ja er selbst nicht, für Das was es war, nämlich die alte, wohlbekannte theologische Moral. Die Ausführung dieses Kunststücks werden wir in dem sechsten und siebenten Paragraphen betrachten.

Allerdings war schon vor Kant die Fassung der Moral in der imperativen Form und als Pflichtenlehre auch in der Philosophie in häufigem Gebrauch: nur gründete man dann auch die Moral selbst auf den Willen eines schon anderweitig bewiesenen Gottes, und blieb konsequent. Sobald man aber, wie Kant, eine hievon unabhängige Begründung unternahm und die Ethik ohne metaphysische Voraussetzungen feststellen wollte, war man auch nicht mehr berechtigt, jene imperative Form, jenes „du sollst" und „es ist deine Pflicht" ohne anderweitige Ableitung zum Grunde zu legen.

§. 5.

Von der Annahme von Pflichten gegen uns selbst, insbesondere.

Kant ließ aber diese ihm so sehr willkommene Form der Pflichtenlehre auch in der Ausführung insofern unangetastet, als er, wie seine Vorgänger, neben den Pflichten gegen Andere, auch Pflichten gegen uns selbst aufstellte. Da ich diese Annahme geradezu verwerfe; so will ich hier, wo der Zusammenhang es am besten verträgt, meine Erklärung darüber episodisch einschalten.

Pflichten gegen uns selbst müssen, wie alle Pflichten, entweder Rechts- oder Liebespflichten sein. Rechtspflichten gegen uns selbst sind unmöglich, wegen des selbst-evidenten Grundsatzes volenti non fit injuria: da nämlich Das, was ich thue, alle Mal Das ist, was ich will; so geschieht mir von mir selbst auch stets nur was ich will, folglich nie Unrecht. Was aber die Liebespflichten gegen uns selbst betrifft, so findet hier die Moral ihre Arbeit bereits gethan und kommt zu spät. Die

Unmöglichkeit der Verletzung der Pflicht der Selbstliebe wird schon vom obersten Gebot der Christlichen Moral vorausgesetzt: „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst"; wonach die Liebe, die Jeder zu sich selbst hegt, als das Maximum und die Bedingung jeder andern Liebe vorweg angenommen, keineswegs aber hinzugesetzt wird: „Liebe dich selbst wie deinen Nächsten"; als wobei Jeder fühlen würde, daß es zu wenig gefordert sei: auch würde dieses die einzige Pflicht seyn, bei der ein Opus supererogationis an der Tagesordnung wäre. Selbst *Kant* sagt, in den „Metaphysischen Anfangsgründen zur Tugendlehre", S. 13 (R., S. 230): „Was Jeder unvermeidlich schon von selbst will, das gehört nicht unter den Begriff der Pflicht." Dieser Begriff von Plichten gegen uns selbst hat sich indessen noch immer in Ansehen erhalten und steht allgemein in besonderer Gunst; worüber man sich nicht zu wundern hat. Aber eine belustigende Wirkung thut er in Fällen, wo die Leute anfangen, um ihre Person besorgt zu werden, und nun ganz ernsthaft von der Pflicht der Selbsterhaltung reden; während man genugsam merkt, daß die Furcht ihnen schon Beine machen wird und es keines Pflichtgebots bedarf, um nachzuschieben.

Was man gewöhnlich als Pflichten gegen uns selbst aufstellt, ist zuvörderst ein in Vorurtheilen stark befangenes und aus den seichtesten Gründen geführtes Räsonnement gegen den *Selbstmord*. Dem Menschen allein, der nicht, wie das Thier, bloß den *körperlichen*, auf die Gegenwart beschränkten, sondern auch den ungleich größeren, von Zukunft und Vergangenheit borgenden, *geistigen* Leiden Preis gegeben ist, hat die Natur, als Kompensation, das Vorrecht verliehen, sein Leben, auch ehe sie selbst ihm ein Ziel setzt, beliebig enden zu können und demnach nicht wie das Thier, nothwendig so lange er *kann*, sondern auch nur so lange er *will* zu leben. Ob er nun, aus ethischen Gründen, dieses Vorrechts sich wieder zu begeben habe, ist eine schwierige Frage, die wenigstens nicht durch die gebräuchlichen, seichten Argumente entschieden werden kann. Auch die Gründe gegen den Selbstmord, welche *Kant*, S. 53 (R., S. 48) und S. 67 (R., S. 57) anzuführen nicht verschmäht, kann ich gewissenhafterweise nicht anders betiteln, als Armsäligkeiten, die nicht einmal eine Antwort verdienen. Man muß lachen, wenn man

denkt, daß dergleichen Reflexionen dem Kato, der Kleopatra, dem Coccejus Nerva (Tac. Ann., VI, 26), oder der Arria des Pätus (Plin. Ep., III, 16) den Dolch hätten aus den Händen winden sollen. Wenn es wirklich ächte moralische Motive gegen den Selbstmord giebt, so liegen diese jedenfalls sehr tief und sind nicht mit dem Senkblei der gewöhnlichen Ethik zu erreichen; sondern gehören einer höhern Betrachtungsweise an, als sogar dem Standpunkt gegenwärtiger Abhandlung angemessen ist.*)

Was nun noch außerdem unter der Rubrik von Selbstpflichten vorgetragen zu werden pflegt, sind theils Klugheitsregeln, theils diätetische Vorschriften, welche alle beide nicht in die eigentliche Moral gehören. Endlich noch zieht man hieher das Verbot widernatürlicher Wollust, also der Onanie, Päderastie und Bestialität. Von diesen nun ist erstlich die Onanie hauptsächlich ein Laster der Kindheit, und sie zu bekämpfen ist viel mehr Sache der Diätetik, als der Ethik; daher eben auch die Bücher gegen sie von Medicinern (wie Tissot u. A.) verfaßt sind, nicht von Moralisten. Wenn, nachdem Diätetik und Hygieine das Ihrige in dieser Sache gethan und mit unabweisbaren Gründen sie niedergeschmettert haben, jetzt noch die Moral sie in die Hand nehmen will, findet sie so sehr schon gethane Arbeit, daß ihr wenig übrig bleibt. — Die Bestialität nun wieder ist ein völlig abnormales, sehr selten vorkommendes Vergehen, also wirklich etwas Exceptionelles, und dabei in so hohem Grade empörend und der menschlichen Natur entgegen, daß es selbst mehr, als irgend welche Vernunftgründe vermöchten, gegen sich selbst spricht und abschreckt. Uebrigens ist es, als Degradation der menschlichen Natur, ganz eigentlich ein Vergehen gegen die Species als solche und in abstracto; nicht gegen menschliche Individuen. — Von den drei in Rede stehenden Geschlechtsvergehen fällt demnach bloß die Päderastie der Ethik anheim, und wird daselbst ungezwungen ihre Stelle finden, bei Abhandlung der Gerechtigkeit: diese nämlich wird durch sie verletzt, und kann hiegegen das volenti non fit injuria nicht geltend gemacht werden: denn das Unrecht besteht in der Verführung des jüngern

*) Es sind asketische Gründe: man findet sie im vierten Buche meines Hauptwerks, Bd. I, §. 69.

und unerfahrenen Theils, welcher physisch und moralisch dadurch verdorben wird.

§. 6.

Vom **Fundament** der Kantischen Ethik.

5 An die im §. 4. als petitio principii nachgewiesene imperative Form der Ethik knüpft sich unmittelbar eine Lieblingsvorstellung Kants, die zwar zu entschuldigen, aber nicht anzunehmen ist. — Wir sehen bisweilen einen Arzt, der ein Mittel mit glänzendem Erfolge angewandt hat, dasselbe fortan in fast 10 allen Krankheiten geben: ihm vergleiche ich Kanten. Er hat, durch die Scheidung des a priori von dem a posteriori in der menschlichen Erkenntniß, die glänzendeste und folgenreichste Entdeckung gemacht, deren die Metaphysik sich rühmen kann. Was Wunder, daß er nun diese Methode und Sonderung überall an15zuwenden sucht? Auch die Ethik soll daher aus einem reinen, d. h. a priori erkennbaren und aus einem empirischen Theile bestehen. Letztern weist er, als für die Begründung der Ethik unzulässig, ab. Erstern aber herauszufinden und gesondert darzustellen, ist sein Vorhaben in der „Grundlegung der Metaphysik 20 der Sitten", welche demgemäß eine Wissenschaft rein a priori seyn soll, in dem Sinne, wie die von ihm aufgestellten „Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft". Sonach soll nun jenes, ohne Berechtigung und ohne Ableitung oder Beweis, als vorhanden zum voraus angenommene moralische Gesetz 25 noch dazu ein a priori erkennbares, von aller innern wie äußern Erfahrung unabhängiges, „lediglich auf Begriffen der reinen Vernunft beruhendes, es soll ein synthetischer Satz a priori seyn" (Kritik der praktischen Vernunft, S. 56 der vierten Auflage; — R., S. 142): hiemit hängt genau zusammen, 30 daß dasselbe bloß formal seyn muß, wie alles a priori Erkannte, mithin bloß auf die Form, nicht auf den Inhalt der Handlungen sich beziehen muß. — Man denke, was das sagen will! — Er fügt (S. VI der Vorrede zur Grundlegung; — R., S. 5) ausdrücklich hinzu, daß es „nicht in der Natur des Menschen 35 „(dem Subjektiven), noch in den Umständen in der Welt (dem „Objektiven) gesucht werden dürfe" und (ebendaselbst S. VII;

R., S. 6), daß „nicht das Mindeste dabei entlehnt wer-
„den dürfe aus der Kenntniß des Menschen, d. i. der
„Anthropologie". Er wiederholt noch (S. 59; — R., S. 52),
„daß man sich ja nicht in den Sinn kommen lassen dürfe, die
„Realität seines Moralprincips aus der besondern Beschaffenheit 5
„der menschlichen Natur ableiten zu wollen"; desgleichen (S. 60;
— R., S. 52): daß „Alles, was aus einer besondern Natur-
„anlage der Menschheit, aus gewissen Gefühlen und Hange, ja
„sogar, wo möglich, aus einer besondern Richtung, die der
„menschlichen Natur eigen wäre und nicht nothwendig für den 10
„Willen jedes vernünftigen Wesens gelten müßte, abgelei-
„tet wird", keine Grundlage für das moralische Gesetz abgeben
könne. Dies bezeugt unwidersprechlich, daß er das angebliche
Moralgesetz nicht als eine Thatsache des Bewußtseyns,
ein empirisch Nachweisbares, aufstellt; — wofür die Philosophaster 15
neuerer Zeit, sammt und sonders, es ausgeben möchten. Wie
alle innere, so weist er noch entschiedener alle äußere Erfahrung
ab, indem er jede empirische Grundlage der Moral verwirft.
Er gründet also, welches ich wohl zu merken bitte, sein Moral-
princip nicht auf irgend eine nachweisbare Thatsache des 20
Bewußtseyns, etwan eine innere Anlage; — so wenig wie auf
irgend ein objektives Verhältniß der Dinge in der Außenwelt.
Nein! Das wäre eine empirische Grundlage. Sondern reine
Begriffe a priori, d. h. Begriffe, die noch gar keinen Inhalt,
aus der äußern oder innern Erfahrung, haben, also pure 25
Schale ohne Kern sind, sollen die Grundlage der Moral seyn.
Man erwäge, wie Viel das sagen will: das menschliche Bewußt-
seyn sowohl, als die ganze Außenwelt, sammt aller Erfahrung
und Thatsachen in ihnen, ist unter unsern Füßen weggezogen.
Wir haben nichts, worauf wir stehen. Woran aber sollen wir 30
uns halten? An ein Paar ganz abstrakter, noch völlig stoffloser
Begriffe, die ebenfalls gänzlich in der Luft schweben. Aus diesen,
ja, eigentlich aus der bloßen Form ihrer Verbindung zu Urtheilen,
soll ein Gesetz hervorgehen, welches mit sogenannter absoluter
Nothwendigkeit gelten und die Kraft haben soll, dem Drange 35
der Begierden, dem Sturm der Leidenschaft, der Riesengröße des
Egoismus Zaum und Gebiß anzulegen. Das wollen wir denn
doch sehen.

Mit diesem vorgefaßten Begriff von der unumgänglich nöthigen *Apriorität* und Reinheit von allem Empirischen für die Grundlage der Moral, ist eine zweite Lieblingsvorstellung Kants eng verknüpft: nämlich, das aufzustellende Moralprincip, da es ein *synthetischer Satz a priori, von bloß formellem Inhalt*, mithin ganz Sache der *reinen Vernunft* seyn muß, soll als solches auch nicht für *Menschen allein*, sondern für *alle möglichen vernünftigen Wesen* und „allein darum", also nebenbei und per accidens, auch für die Menschen gelten. Denn dafür ist es auf *reine* Vernunft (die nichts, als sich selbst und den Satz vom Widerspruch kennt) und nicht auf irgend ein Gefühl basirt. Diese *reine Vernunft* wird also hier nicht als eine Erkenntnißkraft des *Menschen*, was sie doch allein ist, genommen; sondern *als etwas für sich Bestehendes hypostasirt*, ohne alle Befugniß und zu perniciosestem Beispiel und Vorgang; welches zu belegen unsere jetzige erbärmliche philosophische Zeitperiode dienen kann. Inzwischen ist diese Aufstellung der Moral nicht für Menschen als Menschen, sondern für *alle vernünftige Wesen* als solche, *Kanten* eine so angelegene Hauptsache und Lieblingsvorstellung, daß er nicht müde wird, sie bei jeder Gelegenheit zu wiederholen. Ich sage dagegen, daß man nie zur Aufstellung eines Genus befugt ist, welches uns nur in einer einzigen Species gegeben ist, in dessen Begriff man daher schlechterdings nichts bringen könnte, als was man von dieser *einen* Species entnommen hätte, daher was man vom Genus aussagte, doch immer nur von der *einen* Species zu verstehen seyn würde; während, indem man, um das Genus zu bilden, unbefugt weggedacht hätte, was dieser Species zukommt, man vielleicht gerade die Bedingung der Möglichkeit der übrig gelassenen und als Genus hypostasirten Eigenschaften aufgehoben hätte. Wie wir die *Intelligenz überhaupt* schlechterdings nur als eine Eigenschaft animalischer Wesen kennen und deshalb nimmermehr berechtigt sind, sie als außerdem und unabhängig von der animalischen Natur existirend zu denken; so kennen wir die *Vernunft* allein als Eigenschaft des menschlichen Geschlechts und sind schlechterdings nicht befugt, sie als außer diesem existirend zu denken und ein Genus „Vernünftige Wesen" aufzustellen, welches von seiner alleinigen Species „Mensch" verschieden wäre, noch weniger aber,

für solche imaginäre vernünftige Wesen in abstracto Gesetze aufzustellen. Von vernünftigen Wesen außer dem Menschen zu reden, ist nicht anders, als wenn man von schweren Wesen außer den Körpern reden wollte. Man kann sich des Verdachts nicht erwehren, daß Kant dabei ein wenig an die lieben Engelein gedacht, oder doch auf deren Beistand in der Ueberzeugung des Lesers gezählt habe. Jedenfalls liegt darin eine stille Voraussetzung der anima rationalis, welche, von der anima sensitiva und anima vegetativa ganz verschieden, nach dem Tode übrig bliebe und dann weiter nichts wäre, als eben rationalis. Aber dieser völlig transscendenten Hypostase hat er doch selbst, in der Kritik der reinen Vernunft, ausdrücklich und ausführlich ein Ende gemacht. Inzwischen sieht man in der Kantischen Ethik, zumal in der Kritik der praktischen Vernunft, stets im Hintergrunde den Gedanken schweben, daß das innere und ewige Wesen des Menschen in der Vernunft bestände. Ich muß hier, wo die Sache nur beiläufig zur Sprache kommt, es bei der bloßen Assertion des Gegentheils bewenden lassen, daß nämlich die Vernunft, wie das Erkenntnißvermögen überhaupt, ein Sekundäres, ein der Erscheinung Angehöriges, ja durch den Organismus Bedingtes, hingegen der eigentliche Kern, das allein Metaphysische und daher Unzerstörbare im Menschen sein Wille ist.

Indem also Kant die Methode, welche er mit so vielem Glück in der theoretischen Philosophie angewandt hatte, auf die praktische übertragen und demnach auch hier die reine Erkenntniß a priori von der empirischen a posteriori trennen wollte, nahm er an, daß, wie wir die Gesetze des Raums, der Zeit und der Kausalität a priori erkennen; so auch, oder doch auf analoge Weise, die moralische Richtschnur für unser Thun vor aller Erfahrung uns gegeben sei und sich äußere als kategorischer Imperativ, als absolutes Soll. Aber wie himmelweit ist der Unterschied zwischen jenen theoretischen Erkenntnissen a priori, welche darauf beruhen, daß sie die bloßen Formen, d. h. Funktionen, unsers Intellekts ausdrücken, mittelst deren allein wir eine objektive Welt aufzufassen fähig sind, in denen diese sich also darstellen muß, daher eben für dieselbe jene Formen absolut gesetzgebend sind, so daß alle Erfahrung jedes Mal ihnen genau entsprechen muß, wie Alles, was ich durch ein blaues Glas sehe, sich blau

darstellen *muß*, — und jenem angeblichen Moralgesetze a priori, dem die Erfahrung bei jedem Schritte Hohn spricht, ja, nach *Kanten* selbst, es zweifelhaft läßt, ob sie sich auch nur ein einziges Mal wirklich nach demselben gerichtet habe. Welche ganz disparate Dinge werden hier unter den Begriff der *Apriorität* zusammengestellt! Zudem übersah *Kant*, daß, seiner eigenen Lehre zufolge, in der theoretischen Philosophie, gerade die *Apriorität* der erwähnten, von der Erfahrung unabhängigen Erkenntnisse sie auf die bloße *Erscheinung*, d. h. die Vorstellung der Welt in unserm Kopfe, beschränkt und ihnen alle Gültigkeit hinsichtlich auf das *Wesen an sich* der Dinge, d. h. das unabhängig von unserer Auffassung Vorhandene, völlig benimmt. Diesem entsprechend müßte, auch in der praktischen Philosophie, sein angebliches Moralgesetz, wenn es a priori in unserm Kopfe entsteht, gleichfalls nur eine Form der *Erscheinung* seyn und das Wesen an sich der Dinge unberührt lassen. Allein diese Konsequenz würde im größten Widerspruche sowohl mit der Sache selbst, als mit *Kants* Ansichten derselben stehen; da er durchgängig (z. B. Kritik der praktischen Vernunft, S. 175; — R., S. 228) gerade *das Moralische in uns* als in der engsten Verbindung mit dem wahren *Wesen an sich* der Dinge, ja, als unmittelbar dieses treffend, darstellt; auch in der Kritik der reinen Vernunft, überall wo das geheimnißvolle *Ding an sich* irgend deutlicher hervortritt, es sich zu erkennen giebt als *das Moralische* in uns, *als Wille*. — Aber darüber hat er sich hinweggesetzt.

Ich habe §. 4 gezeigt, daß Kant *die imperative Form* der Ethik, also den Begriff des Sollens, des Gesetzes und der Pflicht, ohne Weiteres aus der theologischen Moral herübergenommen, während er Das, was diesen Begriffen dort allein Kraft und Bedeutung verleiht, doch zurücklassen mußte. Um nun aber doch jene Begriffe zu begründen, geht er so weit, zu verlangen, daß der *Begriff der Pflicht* selbst auch der *Grund der Erfüllung* dieser, also *das Verpflichtende* sei. Eine Handlung, sagt er (S. 11; — R., S. 18), habe erst dann ächten moralischen Werth, wann sie lediglich aus *Pflicht*, und bloß um der *Pflicht* Willen geschehe, ohne irgend eine Neigung zu ihr. Der Werth des Charakters hebe erst da an, wenn Jemand, ohne Sympathie des Herzens, kalt und gleichgültig gegen die Leiden

Anderer, und nicht eigentlich zum Menschenfreunde geboren, doch bloß der leidigen Pflicht halber Wohlthaten erzeigte. Diese, das ächte moralische Gefühl empörende Behauptung, diese, der Christlichen Sittenlehre, welche die Liebe über Alles setzt und ohne sie nichts gelten läßt (1. Korinther, 13, 3), gerade entgegengesetzte Apotheose der Lieblosigkeit, diesen taktlosen, moralischen Pedantismus hat Schiller in zwei treffenden Epigrammen persiflirt, überschrieben „Gewissensskrupel und Entscheidung“. Die nächste Veranlassung zu diesen scheinen einige ganz hieher gehörige Stellen der Kritik der praktischen Vernunft gegeben zu haben, so z. B. S. 150; — R., S. 211: „Die Gesinnung, „die dem Menschen, das moralische Gesetz zu befolgen, obliegt, „ist, es aus Pflicht, nicht aus freiwilliger Zuneigung „und auch allenfalls unbefohlener, von selbst gern unternom„mener Bestrebung zu befolgen.“ — Befohlen muß es seyn! Welche Sklavenmoral! Und ebendaselbst S. 213; — R., S. 257, wo es heißt: „daß Gefühle des Mitleids und der weichherzigen „Theilnahme wohldenkenden Personen selbst lästig wären, weil „sie ihre überlegten Maximen in Verwirrung brächten und daher „den Wunsch bewirkten, ihrer entledigt und allein der gesetz„gebenden Vernunft unterworfen zu seyn“. Ich behaupte zuversichtlich, daß was dem obigen (S. 11; — R., S. 18, geschilderten), lieblosen, gegen fremde Leiden gleichgültigen Wohlthäter die Hand öffnet (wenn er nicht Nebenabsichten hat), nimmermehr etwas Anderes seyn kann, als sklavische Deisidämonie, gleichviel ob er seinen Fetisch „kategorischen Imperativ“ betitelt oder Fitzlipuzli.*) Was Anderes könnte denn ein hartes Herz bewegen, als nur die Furcht?

Obigen Ansichten entsprechend soll, nach S. 13; — R., S. 19, der moralische Werth einer Handlung durchaus nicht in der Absicht liegen, in der sie geschah, sondern in der Maxime, die man befolgte. Wogegen ich zu bedenken gebe, daß die Absicht allein über moralischen Werth, oder Unwerth einer That entscheidet, weshalb die selbe That, je nach ihrer Absicht, verwerflich, oder lobenswerth seyn kann. Daher auch, so oft unter Menschen eine Handlung von irgend moralischem Belange dis-

*) Richtiger Huitzilopochtli, Mexikanische Gottheit.

kutirt wird, Jeder nach der *Absicht* forscht und nach dieser allein die Handlung beurtheilt; wie auch andererseits mit der *Absicht* allein Jeder sich rechtfertigt, wenn er seine Handlung mißdeutet sieht, oder sich entschuldigt, wenn sie einen nachtheiligen Erfolg gehabt.

Seite 14; — R., S. 20, erhalten wir endlich die Definition des Grundbegriffs der ganzen Kantischen Ethik, der *Pflicht*: sie sei „*die Nothwendigkeit einer Handlung, aus Achtung vor dem Gesetz*". — Aber was *nothwendig* ist, das geschieht und ist unausbleiblich; hingegen die Handlungen aus reiner Pflicht bleiben nicht nur meistens aus; sondern sogar gesteht Kant selbst, S. 25; — R., S. 28, daß man von der Gesinnung, aus reiner Pflicht zu handeln, *gar keine* sichere *Beispiele* habe; — und S. 26; — R., S. 29, „es sei „schlechterdings unmöglich, durch Erfahrung *einen einzigen* „*Fall* mit Gewißheit auszumachen, wo eine pflichtmäßige Handlung lediglich auf der Vorstellung der Pflicht beruht habe", und ebenso S. 28; — R., S. 30, und S. 49; — R., S. 50. In welchem Sinn kann denn einer solchen Handlung *Nothwendigkeit* beigelegt werden? Da es billig ist, einen Autor stets auf das günstigste auszulegen, wollen wir sagen, daß seine Meinung dahin geht, eine pflichtmäßige Handlung sei *objektiv* nothwendig, aber *subjektiv* zufällig. Allein gerade das ist nicht so leicht gedacht, wie gesagt: wo ist denn das *Objekt* dieser *objektiven* Nothwendigkeit, deren Erfolg in der objektiven Realität meistens und vielleicht immer ausbleibt? Bei aller Billigkeit der Auslegung kann ich doch nicht umhin zu sagen, daß der Ausdruck der Definition „*Nothwendigkeit einer* „*Handlung*" nichts Anderes ist, als eine künstlich versteckte, sehr gezwungene Umschreibung des Wortes *Soll*. Diese Absicht wird uns noch deutlicher, wenn wir bemerken, daß in der selben Definition das Wort *Achtung* gebraucht ist, wo *Gehorsam* gemeint war. Nämlich in der Anmerkung, S. 16; — R., S. 21, heißt es: „*Achtung* bedeutet bloß die Unterordnung meines „Willens unter einem Gesetz. Die unmittelbare Bestimmung „durchs Gesetz und das Bewußtseyn derselben heißt *Achtung*". In welcher Sprache? Was hier angegeben ist, heißt auf Deutsch *Gehorsam*. Da aber das Wort *Achtung* nicht ohne Grund

so unpassend an die Stelle des Wortes Gehorsam gesetzt seyn kann; so muß es wohl irgend einer Absicht dienen, und diese ist offenbar keine andere, als die Abstammung der imperativen Form und des Pflichtbegriffs aus der theologischen Moral zu verschleiern; wie wir vorhin sahen, daß der Ausdruck Nothwendigkeit einer Handlung, der so sehr gezwungen und ungeschickt die Stelle des Soll vertritt, nur deshalb gewählt war, weil das Soll gerade die Sprache des Dekalogs ist. Obige Definition: „Pflicht ist die Nothwendigkeit einer Handlung aus Achtung vor dem Gesetz", würde also in ungezwungener und unverdeckter Sprache, d. h. ohne Maske, lauten: „Pflicht bedeutet eine Handlung, die aus Gehorsam gegen ein Gesetz geschehen soll." — Dies ist „des Pudels Kern".

Nun aber das Gesetz, dieser letzte Grundstein der Kantischen Ethik! Was ist sein Inhalt? Und wo steht es geschrieben? Dies ist die Hauptfrage. Ich bemerke zunächst, daß es zwei Fragen sind: Die eine geht auf das Princip, die andere auf das Fundament der Ethik, zwei ganz verschiedene Dinge, obwohl sie meistens und bisweilen wohl absichtlich vermischt werden.

Das Princip oder der oberste Grundsatz einer Ethik ist der kürzeste und bündigste Ausdruck für die Handlungsweise, die sie vorschreibt, oder, wenn sie keine imperative Form hätte, die Handlungsweise, welcher sie eigentlichen moralischen Werth zuerkennt. Es ist mithin ihre, durch einen Satz ausgedrückte Anweisung zur Tugend überhaupt, also das *ὅ,τι* der Tugend. — Das Fundament einer Ethik hingegen ist das *διότι* der Tugend, der Grund jener Verpflichtung oder Anempfehlung oder Belobung, er mag nun in der Natur des Menschen, oder in äußeren Weltverhältnissen, oder worin sonst gesucht werden. Wie in allen Wissenschaften sollte man auch in der Ethik das *ὅ,τι* vom *διότι* deutlich unterscheiden. Die meisten Ethiker verwischen hingegen geflissentlich diesen Unterschied: wahrscheinlich weil das *ὅ,τι* so leicht, das *διότι* hingegen so entsetzlich schwer anzugeben ist; daher man gern die Armuth auf der einen Seite durch den Reichthum auf der andern zu kompensiren und, mittelst Zusammenfassung beider in einen Satz, eine glückliche Vermählung der *Πενια* mit dem *Πορος* zu Stande zu bringen sucht. Meistens

geschieht dies dadurch, daß man das Jedem wohlbekannte ὅ,τι nicht in seiner Einfachheit ausspricht, sondern es in eine künstliche Formel zwängt, aus der es erst als Konklusion gegebener Prämissen geschlossen werden muß; wobei dann dem Leser zu Muthe wird, als hätte er nicht bloß die Sache, sondern auch den Grund der Sache erfahren. Hievon kann man sich an den meisten allbekannten Moralprincipien leicht überzeugen. Da nun aber ich, im folgenden Theil, dergleichen Kunststücke nicht auch vorhabe, sondern ehrlich zu verfahren und nicht das Princip der Ethik zugleich als ihr Fundament geltend zu machen, vielmehr beide ganz deutlich zu sondern gedenke, so will ich jenes ὅ,τι, also das Princip, den Grundsatz, über dessen Inhalt alle Ethiker eigentlich einig sind, in so verschiedene Formen sie ihn auch kleiden, gleich hier auf den Ausdruck zurückführen, den ich für den allereinfachsten und reinsten halte: Neminem laede; imo omnes, quantum potes, juva. Dies ist eigentlich der Satz, welchen zu begründen alle Sittenlehrer sich abmühen, das gemeinsame Resultat ihrer so verschiedenartigen Deduktionen: es ist das ὅ,τι, zu welchem das διότι noch immer gesucht wird, die Folge, zu der man den Grund verlangt, folglich selbst erst das Datum, zu welchem das Quaesitum das Problem jeder Ethik, wie auch der vorliegenden Preisfrage ist. Die Lösung dieses Problems wird das eigentliche Fundament der Ethik liefern, welches man, wie den Stein der Weisen, seit Jahrtausenden sucht. Daß aber das Datum, das ὅ,τι, das Princip, wirklich seinen reinsten Ausdruck an obiger Formel hat, ist daraus ersichtlich, daß diese zu jedem andern Moralprincip sich als Konklusion zu den Prämissen, also als das, wohin man eigentlich will, verhält; so daß jedes andere Moralprincip als eine Umschreibung, ein indirekter oder verblümter Ausdruck, jenes einfachen Satzes anzusehen ist. Dies gilt z. B. selbst von dem für einfach gehaltenen, trivialen Grundsatz: Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris*), dessen Mangel, daß er bloß die Rechts- und nicht die Tugendpflichten ausdrückt, durch eine Wiederholung ohne non und ne leicht abzuhelfen ist. Denn auch er will alsdann eigentlich sagen: Neminem laede, imo omnes, quantum potes, juva; führt aber auf einem Umweg

---

*) Hugo Grotius führt ihn auf Kaiser Severus zurück.

dahin, und gewinnt dadurch das Ansehen, als hätte er auch den Realgrund, das διότι jener Vorschrift gegeben; was doch nicht der Fall ist, da daraus, daß ich nicht will, daß mir etwas geschehe, keineswegs folgt, daß ich es Andern nicht thun solle. Das Selbe gilt von jedem bisher aufgestellten *Princip* oder obersten *Grundsatz* der Moral.

Wenn wir jetzt zurückkehren zu unserer obigen Frage: wie lautet denn das *Gesetz*, in dessen Befolgung, nach *Kant*, die *Pflicht* besteht; und worauf ist es gegründet? — so werden wir finden, daß auch *Kant* das *Princip* der Moral mit dem *Fundament* derselben auf eine sehr künstliche Weise eng verknüpft hat. Ich erinnere nunmehr an die schon anfangs in Erwägung genommene Forderung *Kants*, daß das Moralprincip rein a priori und rein formal, ja, ein synthetischer Satz a priori seyn soll, und daher keinen materialen Inhalt haben und auf gar nichts Empirischem, d. h. weder auf etwas Objektivem in der Außenwelt, noch auf etwas Subjektivem im Bewußtseyn, dergleichen irgend ein Gefühl, Neigung, Trieb wäre, beruhen darf. *Kant* war sich der Schwierigkeit dieser Aufgabe deutlich bewußt; da er S. 60; — R., S. 53, sagt: „Hier sehen wir nun die „Philosophie in der That auf einen mißlichen Standpunkt ge„stellt, der fest seyn soll, unerachtet er weder im Himmel noch „auf Erden an Etwas hängt, oder woran gestützt wird.“ Um so mehr müssen wir mit Spannung der Lösung der Aufgabe, die er sich selbst gestellt hat, entgegen sehen und begierig erwarten, wie nun Etwas aus Nichts werden, d. h. aus rein apriorischen Begriffen, ohne allen empirischen und materialen Inhalt, die Gesetze des materialen, menschlichen Handelns konkresciren sollen; — ein Proceß, als dessen Symbol wir jenen chemischen betrachten können, vermöge dessen aus drei unsichtbaren Gasen (Azot, Hydrogen, Chlor), also im scheinbar leeren Raum, vor unsern Augen fester Salmiak entsteht. — Ich will aber den Proceß, durch welchen *Kant* diese schwierige Aufgabe löst, deutlicher, als er selbst gewollt oder gekonnt hat, darlegen. Dies möchte um so nöthiger seyn, als derselbe selten recht verstanden zu seyn scheint. Denn fast alle Kantianer sind in den Irrthum gerathen, daß *Kant* den kategorischen Imperativ unmittelbar als eine Thatsache des Bewußtseyns aufstelle: dann wäre er aber *anthropologisch*, durch

Erfahrung, wenngleich innere, also empirisch begründet; welches der Ansicht Kants schnurstracks entgegenläuft und von ihm wiederholentlich abgewiesen wird. Daher sagt er S. 48; — R., S. 44: „es sei nicht empirisch auszumachen, ob es überall „irgend einen solchen kategorischen Imperativ gebe"; wie auch S. 49; — R., S. 45: „die Möglichkeit des kategorischen Imperativs sei ganz a priori zu untersuchen; da uns hier nicht „der Vortheil zu Statten komme, daß dessen Wirklichkeit in der „Erfahrung gegeben sei". Aber schon sein erster Schüler, Reinhold, ist in jenem Irrthum befangen, da er in seinen „Beiträgen zur Uebersicht der Philosophie am Anfange des 19. Jahrhunderts", Heft 2, S. 21, sagt: „Kant nimmt das Moral„gesetz als ein unmittelbar gewisses Faktum, als ursprüngliche „Thatsache des moralischen Bewußtseyns an." Hätte aber Kant den kategorischen Imperativ als Thatsache des Bewußtseyns, mithin empirisch begründen wollen; so würde er nicht ermangelt haben, ihn wenigstens als solche nachzuweisen. Aber nirgends findet sich dergleichen. Meines Wissens geschieht das erste Auftreten des kategorischen Imperativs in der Kritik der reinen Vernunft (S. 802 der ersten und S. 830 der fünften Auflage), wo derselbe unangemeldet und mit dem vorhergegangenen Satze nur durch ein völlig unberechtigtes „Daher" zusammenhängend, ganz ex nunc auftritt. Förmlich eingeführt wird er zuerst in der hier von uns in besondere Betrachtung genommenen „Grundlage zur Metaphysik der Sitten", und zwar ganz auf apriorischem Wege, durch eine Deduktion aus Begriffen. Hingegen eine im fünften Heft der eben genannten, für die kritische Philosophie so wichtigen Zeitschrift Reinholds befindliche „Formula concordiae des Kriticismus" stellt S. 122 sogar folgenden Satz auf: „Wir „unterscheiden das moralische Selbstbewußtseyn von der Erfah„rung, mit welcher dasselbe, als eine ursprüngliche Thatsache, über „welche kein Wissen hinausgehen kann, im menschlichen Bewußt„seyn verbunden ist, und wir verstehen unter jenem Selbstbewußt„seyn das unmittelbare Bewußtseyn der Pflicht, d. h. „der Nothwendigkeit, die von Lust und Unlust unabhängige „Gesetzmäßigkeit des Willens zur Triebfeder und Richtschnur der „Willenshandlungen anzunehmen." — Da hätten wir freilich „einen erklecklichen Satz, ja, und der auch was setzt." (Schiller.)

Aber im Ernst: zu welcher unverschämten petitio principii sehen wir hier Kants Moralgesetz angewachsen! Wenn Das wahr wäre, so hätte freilich die Ethik ein Fundament von unvergleichlicher Solidität, und es bedürfte keiner Preisfragen, um zum Aufsuchen desselben zu ermuntern. Dann wäre aber auch das größte Wunder, daß man eine solche Thatsache des Bewußtseyns so spät entdeckt hätte; während man Jahrtausende hindurch eifrig und mühsam nach einer Grundlage für die Moral suchte. Wodurch aber Kant selbst zu dem gerügten Irrthum Anlaß gegeben, werde ich weiter unten beibringen. Dennoch könnte man sich über das unangefochtene Herrschen eines solchen Grundirrthums unter den Kantianern wundern: aber haben sie, während sie zahllose Bücher über Kants Philosophie schrieben, doch nicht ein Mal die Verunstaltung bemerkt, welche die Kritik der reinen Vernunft in der zweiten Auflage erfuhr und vermöge der sie ein inkohärentes, sich selber widersprechendes Buch wurde; was erst jetzt an den Tag gekommen, und, wie mir dünkt, ganz richtig auseinandergesetzt ist in Rosenkranzens Vorrede zum zweiten Band der Gesammtausgabe der Kantischen Werke. Man muß bedenken, daß vielen Gelehrten das unablässige Lehren vom Katheder und in Schriften zum gründlichen Lernen nur wenig Zeit läßt. Das docendo disco ist nicht unbedingt wahr, vielmehr möchte man bisweilen es parodiren: semper docendo nihil disco; und sogar ist nicht ganz ohne Grund, was Diderot dem Neffen Rameau's in den Mund legt: „Und diese Lehrer, glaubt ihr denn, daß sie die Wis„senschaften verstehen werden, worin sie Unterricht geben? Possen, „lieber Herr, Possen. Besäßen sie die Kenntnisse hinlänglich, „um sie zu lehren, so lehrten sie sie nicht." — „„Und warum?"" — „Sie hätten ihr Leben verwendet, sie zu studiren." (Goethe's Uebersetzung, S. 104.) — Auch Lichtenberg sagt: „Ich habe das „schon mehr bemerkt, die Leute von Profession wissen oft das „Beste nicht." Was aber (zur Kantischen Moral zurückzukehren) das Publikum betrifft; so setzen die Meisten, wenn nur das Resultat zur ihren moralischen Gefühlen stimmt, sofort voraus, es werde mit der Ableitung desselben schon seine Richtigkeit haben, und werden sich mit dieser, wenn sie schwierig aussieht, nicht tief einlassen; sondern sich hierin auf die Leute „vom Fach" verlassen.

Kants Begründung seines Moralgesetzes ist also keineswegs die empirische Nachweisung desselben als einer Thatsache des Bewußtseyns, noch eine Appellation an das moralische Gefühl, noch eine petitio principii unter dem vornehmen modernen
5 Namen eines „absoluten Postulats"; sondern es ist ein sehr subtiler Gedankenproceß, welchen er uns zwei Mal, S. 17 und 51; — R., S. 22 und 46, vorführt, und von dem Folgendes die verdeutlichte Darstellung ist.

Da Kant, indem er alle empirische Triebfedern des Willens
10 verschmähete, alles Objektive und alles Subjektive, darauf ein Gesetz für denselben zu gründen wäre, als empirisch, zum voraus weggenommen hat; so bleibt ihm zum Stoff dieses Gesetzes nichts übrig, als dessen eigene Form. Diese nun ist eben nur die Gesetzmäßigkeit. Die Gesetzmäßigkeit aber besteht
15 im Gelten für Alle, also in der Allgemeingültigkeit. Diese demnach wird zum Stoff. Folglich ist der Inhalt des Gesetzes nichts Anderes, als seine Allgemeingültigkeit selbst. Demzufolge wird es lauten: „Handle nur nach der Maxime, von der „du zugleich wollen kannst, daß sie allgemeines Gesetz für alle
20 „vernünftige Wesen werde." — Dieses also ist die so allgemein verkannte, eigentliche Begründung des Moralprincips Kants, mithin das Fundament seiner ganzen Ethik. — Man vergleiche noch Kritik der praktischen Vernunft, S. 61; — R., S. 147, das Ende der Anmerkung 1. — Dem großen Scharfsinn, womit Kant
25 das Kunststück ausgeführt hat, zolle ich meine aufrichtige Bewunderung, fahre aber in meiner ernsten Prüfung nach dem Maaßstabe der Wahrheit fort. Ich bemerke nur noch, zum Behuf nachheriger Wiederaufnahme, daß die Vernunft, indem und insofern sie das eben dargelegte specielle Räsonnement vollzieht,
30 den Namen der praktischen Vernunft erhält. Der kategorische Imperativ der praktischen Vernunft ist aber das aus dem dargelegten Gedankenproceß sich als Resultat ergebende Gesetz: also ist die praktische Vernunft keineswegs, wie die Meisten, und auch schon Fichte, es ansahen, ein nicht weiter zurückzuführendes
35 besonderes Vermögen, eine qualitas occulta, eine Art Moralitäts-Instinkt, dem moral sense des Hutcheson ähnlich; sondern ist (wie auch Kant in der Vorrede, S. XII; — R., S. 8, und oft genug außerdem sagt) Eins und Dasselbe mit der theoreti-

schen Vernunft, ist nämlich diese selbst, sofern sie den dargelegten Gedankenproceß vollzieht. Fichte nämlich nennt den kategorischen Imperativ Kants ein absolutes Postulat (Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre, Tübingen 1802, S. 240 Anmerkung). Dies ist der moderne, beschönigende Ausdruck für 5 petitio principii, und so auch hat er selbst den kategorischen Imperativ durchgängig genommen, ist also im oben gerügten Irrthum mitbegriffen.

Der Einwand nun, welchem jene von Kant der Moral gegebene Grundlage zunächst und unmittelbar unterliegt, ist, daß 10 dieser Ursprung eines Moralgesetzes in uns darum unmöglich ist, weil er voraussetzt, daß der Mensch ganz von selbst auf den Einfall käme, sich nach einem Gesetz für seinen Willen, dem dieser sich zu unterwerfen und zu fügen hätte, umzusehen und zu erkundigen. Dies aber kann ihm unmöglich von selbst in den 15 Sinn kommen, sondern höchstens nur, nachdem schon eine andere, positiv wirksame, reale und als solche sich von selbst ankündigende, ungerufen auf ihn einwirkende, ja eindringende, moralische Triebfeder den ersten Anstoß und Anlaß dazu gegeben hätte. So etwas aber würde der Annahme Kants widerstreiten, welcher zufolge 20 der obige Gedankenproceß selbst der Ursprung aller moralischen Begriffe, das punctum saliens der Moralität seyn soll. So lange nun also Jenes nicht der Fall ist, indem es, ex hypothesi, keine andere moralische Triebfeder, als den dargelegten Gedankenproceß giebt; so lange bleibt die Richtschnur des mensch- 25 lichen Handelns allein der Egoismus, am Leitfaden des Gesetzes der Motivation, d. h. die jedesmaligen, ganz empirischen und egoistischen Motive bestimmen, in jedem einzelnen Fall, das Handeln des Menschen, allein und ungestört; da unter dieser Voraussetzung keine Aufforderung für ihn und gar kein Grund vor- 30 handen ist, weswegen es ihm einfallen sollte, nach einem Gesetz zu fragen, welches sein Wollen beschränkte und dem er dieses zu unterwerfen hätte, geschweige nach einem solchen zu forschen und zu grübeln, wodurch es allererst möglich würde, daß er auf den sonderbaren Gedankengang der obigen Reflexion geriethe. Hiebei 35 ist es einerlei, welchen Grad der Deutlichkeit man dem Kantischen Reflexionsprocesse geben will, ob man ihn etwan herabstimmen möchte zu einer nur dunkel gefühlten Ueberlegung. Denn keine

Aenderung hierin ficht die Grundwahrheiten an, daß aus Nichts nichts wird, und daß eine Wirkung eine Ursache verlangt. Die moralische Triebfeder muß schlechterdings, wie jedes den Willen bewegende Motiv, eine sich von selbst ankündigende, deshalb
5 positiv wirkende, folglich reale seyn: und da für den Menschen nur das Empirische, oder doch als möglicherweise empirisch vorhanden Vorausgesetzte, Realität hat; so muß die moralische Triebfeder in der That eine empirische seyn und als solche ungerufen sich ankündigen, an uns kommen, ohne auf unser Fragen danach
10 zu warten, von selbst auf uns eindringen, und dies mit solcher Gewalt, daß sie die entgegenstehenden, riesenstarken, egoistischen Motive wenigstens möglicherweise überwinden kann. Denn die Moral hat es mit dem wirklichen Handeln des Menschen und nicht mit apriorischem Kartenhäuserbau zu thun, an dessen Er-
15 gebnisse sich im Ernste und Drange des Lebens kein Mensch kehren würde, deren Wirkung daher, dem Sturm der Leidenschaften gegenüber, so viel seyn würde, wie die einer Klystierspritze bei einer Feuersbrunst. Ich habe schon oben erwähnt, daß Kant es als ein großes Verdienst seines Moralgesetzes betrachtet,
20 daß es bloß auf abstrakte, reine Begriffe a priori, folglich auf reine Vernunft gegründet ist, als wodurch es nicht bloß für Menschen, sondern für alle vernünftige Wesen als solche gültig sei. Wir müssen um so mehr bedauern, daß reine, abstrakte Begriffe a priori, ohne realen Gehalt und ohne alle
25 irgendwie empirische Grundlage, wenigstens Menschen nie in Bewegung setzen können: von andern vernünftigen Wesen kann ich nicht mitreden. Daher ist der zweite Fehler der Kantischen Grundlage der Moralität Mangel an realem Gehalt. Dieser ist bisher nicht bemerkt worden, weil das oben deut-
30 lich dargelegte eigentliche Fundament der Kantischen Moral wahrscheinlich den allerwenigsten von Denen, die es celebrirt und propagirt haben, von Grund aus deutlich gewesen ist. Der zweite Fehler also ist gänzlicher Mangel an Realität und dadurch an möglicher Wirksamkeit. Es schwebt in der Luft, als ein
35 Spinnengewebe der subtilsten, inhaltsleersten Begriffe, ist auf nichts basirt, kann daher nichts tragen und nichts bewegen. Und dennoch hat Kant demselben eine Last von unendlicher Schwere aufgebürdet, nämlich die Voraussetzung der Freiheit des Willens.

Trotz seiner wiederholt ausgesprochenen Ueberzeugung, daß Freiheit in den Handlungen des Menschen schlechterdings nicht Statt haben kann, daß sie theoretisch nicht ein Mal ihrer Möglichkeit nach eingesehen werden kann (Kritik der praktischen Vernunft, S. 168; — R., S. 223), daß, wenn genaue Kenntniß des Charakters eines Menschen und aller auf ihn einwirkenden Motive gegeben wäre, das Handeln desselben sich so sicher und genau wie eine Mondfinsterniß würde ausrechnen lassen (ebendaselbst, S. 177; — R., S. 230), wird dennoch, bloß auf den Kredit jenes so in der Luft schwebenden Fundaments der Moral, die *Freiheit*, wenn auch nur idealiter und als ein Postulat, angenommen, durch den berühmten Schluß: „Du kannst: denn Du sollst." Aber wenn man ein Mal deutlich erkannt hat, daß eine Sache nicht *ist* und nicht *seyn kann*, was hilft da alles Postuliren? Da wäre vielmehr Das, worauf das Postulat sich gründet, zu verwerfen, weil es eine unmögliche Voraussetzung ist, nach der Regel a non posse ad non esse valet consequentia, und mittelst eines apagogischen Beweises, der also hier den kategorischen Imperativ umstieße. Statt Dessen aber wird hier eine falsche Lehre auf die andere gebauet.

Der Unzulänglichkeit eines allein aus einem Paar ganz abstrakter und inhaltsleerer Begriffe bestehenden Fundaments der Moral muß *Kant* selbst im Stillen sich bewußt gewesen seyn. Denn in der Kritik der praktischen Vernunft, wo er, wie gesagt, überhaupt schon weniger strenge und methodisch zu Werke geht, auch durch seinen nunmehr errungenen Ruhm kühner geworden ist, verändert ganz allmälig das Fundament der Ethik seine Natur, vergißt beinah, daß es ein bloßes Gewebe abstrakter Begriffskombinationen ist, und scheint substantieller werden zu wollen. So z. B. ist daselbst S. 81; — R., S. 163, „das moralische „Gesetz *gleichsam ein Faktum der reinen Vernunft*". Was soll man bei diesem seltsamen Ausdruck sich denken? Das Faktische wird sonst überall dem aus reiner Vernunft Erkennbaren entgegengesetzt. — Imgleichen ist ebendaselbst, S. 83; — R., S. 164, die Rede von „einer den Willen *unmittelbar* bestimmenden Vernunft" u. s. f. — Dabei nun sei man eingedenk, daß er jede anthropologische Begründung, jede Nachweisung des kategorischen Imperativs als einer Thatsache des Bewußtseyns

in der Grundlegung ausdrücklich und wiederholt ablehnt, weil sie empirisch seyn würde. — Jedoch durch solche beiläufige Aeußerungen dreist gemacht, giengen die Nachfolger Kants sehr viel weiter auf jenem Wege fort. Fichte (System der Sittenlehre, S. 49) warnt geradezu, „daß man sich nicht verleiten „lasse, das Bewußtseyn, daß wir Pflichten haben, weiter zu er„klären und aus Gründen außer ihm ableiten zu wollen, weil „dies der Würde und Absolutheit des Gesetzes Eintrag thue". Schöne Exküse! — Und dann ebendaselbst S. 66 sagt er, „das „Princip der Sittlichkeit sei ein Gedanke, der sich auf die in„tellektuelle Anschauung der absoluten Thätigkeit der Intel„ligenz gründe und der unmittelbare Begriff der reinen Intelligenz „von sich selbst sei". Hinter welche Floskeln doch so ein Windbeutel seine Rathlosigkeit versteckt! — Wer sich überzeugen will, wie gänzlich die Kantianer Kants ursprüngliche Begründung und Ableitung des Moralgesetzes allmälig vergaßen oder ignorirten, sehe einen sehr lesenswerthen Aufsatz nach, in Reinholds Beiträgen zur Uebersicht der Philosophie im Anfang des 19. Jahrhunderts, Heft 2, 1801. Daselbst S. 105 und 106 wird behauptet, „daß in der Kantischen Philosophie die Autonomie „(welche Eins ist mit dem kategorischen Imperativ) eine That„sache des Bewußtseyns und auf nichts weiter zurückzuführen sei, „indem sie sich durch ein unmittelbares Bewußtseyn ankündige". — Dann wäre sie anthropologisch, mithin empirisch begründet, was Kants ausdrücklichen und wiederholten Erklärungen zuwiderläuft. — Dennoch wird ebendaselbst S. 108 gesagt: „So„wohl in der praktischen Philosophie des Kriticismus, als auch in „der gesammten gereinigten oder höhern Transscendentalphiloso„phie ist die Autonomie das durch sich selbst Begründete und Begrün„dende, und keiner weitern Begründung Fähige und Bedürftige, das „schlechthin Ursprüngliche, durch sich selbst Wahre und Gewisse, das „Urwahre, das prius *κατ' ἐξοχην*, das absolute Princip. — Wer „daher von dieser Autonomie einen Grund außer ihr selber ver„muthet, fordert oder sucht, von dem muß die Kantische Schule glau„ben, daß es ihm entweder an moralischem Bewußtseyn fehle*),

*) Dacht' ich's doch! Wissen sie nichts Vernünftiges mehr zu erwidern,
Schieben sie's Einem geschwind in das Gewissen hinein.

Schiller.

„oder daß er dasselbe in der Spekulation durch falsche Grund-
„begriffe verkenne. Die Fichte-Schellingische Schule erklärt
„ihn mit derjenigen Geistlosigkeit behaftet, welche zum Philo-
„sophiren unfähig macht und den Charakter des unheiligen Pöbels
„und trägen Viehes, oder, wie Schelling sich schonender aus- 5
„drückt, des profanum vulgus und ignavum pecus ausmacht."
Wie es um die Wahrheit einer Lehre stehen müsse, die man mit
solchen Trümpfen zu ertrotzen sucht, fühlt Jeder. Inzwischen
müssen wir doch aus dem Respekt, den diese einflößten, die wahr-
haft kindliche Gläubigkeit erklären, mit der die Kantianer den 10
kategorischen Imperativ annahmen und fortan als ausgemachte
Sache behandelten. Denn da hier das Bestreiten einer theore-
tischen Behauptung leicht verwechselt werden konnte mit morali-
scher Ruchlosigkeit; so ließ Jeder, wenn er auch von dem katego-
rischen Imperativ in seinem eigenen Bewußtseyn nicht viel gewahr 15
wurde, doch lieber hievon nichts laut werden, weil er im Stillen
glaubte, daß bei Andern derselbe wohl stärkere Entwickelung haben
und deutlicher hervortreten würde. Denn das Innere seines Ge-
wissens kehrt Keiner gern nach Außen.

Mehr und mehr also erscheint in der Kantischen Schule die 20
praktische Vernunft mit ihrem kategorischen Imperativ als eine
hyperphysische Thatsache, als ein Delphischer Tempel im mensch-
lichen Gemüth, aus dessen finsterem Heiligthum Orakelsprüche,
zwar leider nicht was geschehen **wird**, aber doch was geschehen
soll, untrüglich verkündigen. Diese ein Mal angenommene, oder 25
vielmehr erschlichene und ertrotzte **Unmittelbarkeit der prak-
tischen Vernunft** wurde späterhin leider auch auf die **theore-
tische** übertragen; zumal da **Kant selbst** oft gesagt hatte, daß
beide doch nur Eine und dieselbe Vernunft seien (z. B. Vorrede,
S. XII; — R., S. 8). Denn nachdem einmal zugestanden 30
war, daß es in Hinsicht auf das **Praktische** eine ex tripode
diktirende Vernunft gebe, so lag der Schritt sehr nahe, ihrer
Schwester, ja, eigentlich sogar Konsubstanzialin, der **theoreti-
schen Vernunft**, den selben Vorzug einzuräumen, und sie für
ebenso reichsunmittelbar wie jene zu erklären, wovon der Vor- 35
theil so unermeßlich wie augenfällig war. Nun strömten alle
Philosophaster und Phantasten, den Atheistendenunzianten J. H.
Jacobi an der Spitze, nach diesem ihnen unerwartet aufgegangenen

Pförtlein hin, um ihre Sächelchen zu Markte zu bringen, oder um von den alten Erbstücken, welche Kants Lehre zu zermalmen drohte, wenigstens das Liebste zu retten. — Wie im Leben des Einzelnen ein Fehltritt der Jugend oft den ganzen Lebenslauf
5 verdirbt, so hatte jene einzige von Kant gemachte falsche Annahme einer mit völlig transscendenten Kreditiven ausgestatteten und, wie die höchsten Appellationshöfe, „ohne Gründe" entscheidenden, praktischen Vernunft zur Folge, daß aus der strengen, nüchternen kritischen Philosophie die ihr heterogensten Lehren ent-
10 sprangen, die Lehren von einer das „Uebersinnliche" erst bloß leise „ahndenden", dann schon deutlich „vernehmenden", endlich gar leibhaftig „intellektual anschauenden" Vernunft, für deren „absolute", d. h. ex tripode gegebene, Aussprüche und Offenbarungen jetzt jeder Phantast seine Träumereien aus-
15 geben konnte. Dies neue Privilegium ist redlich benutzt worden. Hier also liegt der Ursprung jener unmittelbar nach Kants Lehre auftretenden philosophischen Methode, die im Mysticiren, Imponiren, Täuschen, Sand in die Augen streuen und Windbeuteln besteht, deren Zeitraum die Geschichte der Philosophie einst unter
20 dem Titel „Periode der Unredlichkeit" anführen wird. Denn der Charakter der Redlichkeit, des gemeinschaftlichen Forschens mit dem Leser, welchen die Schriften aller früheren Philosophen tragen, ist hier verschwunden: nicht belehren, sondern bethören will der Philosophaster dieser Zeit seinen Leser: davon zeugt jede
25 Seite. Als Heroen dieser Periode glänzen Fichte und Schelling, zuletzt aber auch der selbst ihrer ganz unwürdige und sehr viel tiefer als diese Talent-Männer stehende, plumpe, geistlose Scharlatan Hegel. Den Chorus machten allerlei Philosophieprofessoren, welche, mit ernsthafter Miene, vom Unendlichen,
30 vom Absoluten und vielen andern Dingen, von denen sie schlechterdings nichts wissen konnten, ihrem Publiko vorerzählten.

Als Stufe zu jenem Prophetenthum der Vernunft mußte sogar der armsälige Witz dienen, daß, weil das Wort Vernunft von Vernehmen kommt, dasselbe besage, daß die
35 Vernunft ein Vermögen sei, jenes sogenannte „Uebersinnliche" (*νεφελοκοκκυγια*, Wolkenkukuksheim) zu vernehmen. Der Einfall fand ungemessenen Beifall, wurde in Deutschland 30 Jahre hindurch, mit unsäglichem Genügen, unablässig wiederholt, ja,

zum Grundstein philosophischer Lehrgebäude gemacht; — während es am Tage liegt, daß freilich Vernunft von Vernehmen kommt, aber nur weil sie dem Menschen den Vorzug vor dem Thiere giebt, nicht bloß zu hören, sondern auch zu vernehmen, jedoch nicht was in Wolkenkukuksheim vorgeht, sondern was ein vernünftiger Mensch dem Andern sagt: das wird von diesem vernommen, und die Fähigkeit dazu heißt Vernunft. So haben alle Völker, alle Zeiten, alle Sprachen den Begriff der Vernunft gefaßt, nämlich als das Vermögen allgemeiner, abstrakter, nicht anschaulicher Vorstellungen, genannt Begriffe, welche bezeichnet und fixirt werden durch Worte: dies Vermögen allein ist es, welches der Mensch vor dem Thiere wirklich voraus hat. Denn diese abstrakten Vorstellungen, Begriffe, d. h. Inbegriffe vieler Einzeldinge, bedingen die Sprache, mittelst ihrer das eigentliche Denken, mittelst dieses das Bewußtseyn nicht bloß der Gegenwart, welches auch die Thiere haben, sondern der Vergangenheit und der Zukunft als solcher, und hiedurch wieder die deutliche Erinnerung, die Besonnenheit, die Vorsorge, die Absicht, das planvolle Zusammenwirken Vieler, den Staat, die Gewerbe, Künste, Wissenschaften, Religionen und Philosophien, kurz, Alles das, was das Leben des Menschen von dem des Thieres so auffallend unterscheidet. Für das Thier giebt es bloß anschauliche Vorstellungen und daher auch nur anschauliche Motive: die Abhängigkeit seiner Willensakte von den Motiven ist deshalb augenfällig. Beim Menschen hat diese nicht weniger Statt, und auch ihn bewegen (unter Voraussetzung seines individuellen Charakters) die Motive mit strengster Nothwendigkeit: allein diese sind meistens nicht anschauliche, sondern abstrakte Vorstellungen, d. h. Begriffe, Gedanken, die jedoch das Resultat früherer Anschauungen, also der Einwirkungen von außen auf ihn sind. Dieser aber giebt ihm eine relative Freiheit, nämlich im Vergleich mit dem Thiere. Denn ihn bestimmt nicht, wie das Thier, die anschauliche, gegenwärtige Umgebung, sondern seine aus früheren Erfahrungen abgezogenen, oder durch Belehrung überkommenen Gedanken. Daher liegt das Motiv, welches auch ihn nothwendig bewegt, dem Zuschauer nicht zugleich mit der That vor Augen; sondern er trägt es in seinem Kopfe herum. Dies giebt nicht nur seinem Thun und Treiben

im Ganzen, sondern schon allen seinen Bewegungen einen von denen des Thieres augenfällig verschiedenen Charakter: er wird gleichsam von feineren, nicht sichtbaren, Fäden gezogen: daher tragen alle seine Bewegungen das Gepräge des Vorsätzlichen und Absichtlichen, welches ihnen einen Anschein von Unabhängigkeit giebt, der sie augenfällig von denen des Thieres unterscheidet. Alle diese großen Verschiedenheiten hängen aber ganz und gar ab von der Fähigkeit abstrakter Vorstellungen, Begriffe. Diese Fähigkeit daher ist das Wesentliche der Vernunft, d. h. des den Menschen auszeichnenden Vermögens, genannt *το λογιμον, το λογιστικον,* ratio, la ragione, il discorso, raison, reason, discourse of reason. — Frägt man mich aber, was zum Unterschiede davon der Verstand, *νους*, intellectus, entendement, understanding, sei; so sage ich: er ist dasjenige Erkenntnißvermögen, welches auch die Thiere haben, nur in verschiedenem Grade, und wir im höchsten, nämlich das unmittelbare, aller Erfahrung vorhergängige Bewußtseyn des Kausalitätsgesetzes, als welches die Form des Verstandes selbst ausmacht und worin sein ganzes Wesen besteht. Von ihm hängt zuvörderst die Anschauung der Außenwelt ab: denn die Sinne für sich allein sind bloß der Empfindung fähig, die noch lange keine Anschauung ist, sondern allererst deren Material: *νοῦς ὁρᾷ καὶ νοῦς ἀκούει τἄλλα κωφὰ καὶ τυφλά* (mens videt, mens audit, cetera surda et coeca). Die Anschauung entsteht dadurch, daß wir die Empfindung der Sinnesorgane unmittelbar beziehen auf deren Ursache, die sich, eben durch diesen Akt der Intelligenz, als äußeres Objekt in unserer Anschauungsform Raum darstellt. Dies eben beweist, daß das Kausalitätsgesetz uns a priori bewußt ist und nicht aus der Erfahrung stammt, indem diese selbst, da sie die Anschauung voraussetzt, erst durch dasselbe möglich wird. In der Vollkommenheit dieser ganz unmittelbaren Auffassung der Kausalitätsverhältnisse besteht alle Ueberlegenheit des Verstandes, alle Klugheit, Sagacität, Penetration, Scharfsinn: denn jene liegt aller Kenntniß des Zusammenhanges der Dinge, im weitesten Sinn des Worts, zum Grunde. Ihre Schärfe und Richtigkeit macht den Einen verständiger, klüger, schlauer als den Andern. Vernünftig hingegen hat man zu allen Zeiten den Menschen genannt, der sich nicht durch die anschau-

lichen Eindrücke, sondern durch Gedanken und Begriffe leiten läßt, und daher stets überlegt, konsequent und besonnen zu Werke geht. Ein solches Handeln heißt überall ein vernünftiges Handeln. Keineswegs aber implicirt dieses Rechtschaffenheit und Menschenliebe. Vielmehr kann man höchst vernünftig, 5 also überlegt, besonnen, konsequent, planvoll und methodisch zu Werke gehen, dabei aber doch die eigennützigsten, ungerechtesten, sogar ruchlosesten Maximen befolgen. Daher ist es vor Kant keinem Menschen je eingefallen, das gerechte, tugendhafte und edle Handeln mit dem vernünftigen Handeln zu identifiziren: 10 sondern man hat beide vollkommen unterschieden und auseinander gehalten. Das Eine beruht auf der Art der Motivation, das Andere auf der Verschiedenheit der Grundmaximen. Bloß nach Kant, da die Tugend aus reiner Vernunft entspringen sollte, ist Tugendhaft und Vernünftig Eines und Dasselbe; dem 15 Sprachgebrauch aller Völker, der nicht zufällig, sondern das Werk der allgemeinen menschlichen und daher übereinstimmenden Erkenntniß ist, zum Trotz. Vernünftig und Lasterhaft lassen sich sehr wohl vereinigen, ja, erst durch ihre Vereinigung sind große, weitgreifende Verbrechen möglich. Ebenso besteht Unvernünftig 20 und Edelmüthig sehr wohl zusammen: z. B. wenn ich heute dem Dürftigen gebe, was ich selbst morgen noch dringender, als er, bedürfen werde; wenn ich mich hinreißen lasse, einem Nothleidenden die Summe zu schenken, auf die mein Gläubiger wartet; und so in sehr vielen Fällen. 25

Aber, wie gesagt, diese Erhebung der Vernunft zur Quelle aller Tugend, beruhend auf der Behauptung, daß sie als praktische Vernunft unbedingte Imperative, rein a priori, orakularisch von sich gebe, und zusammengefaßt mit der in der Kritik der reinen Vernunft aufgestellten falschen Erklärung der theore- 30 tischen Vernunft, daß sie ein wesentlich auf das zu drei angeblichen Ideen sich gestaltende Unbedingte (dessen Unmöglichkeit zugleich der Verstand a priori erkenne) gerichtetes Vermögen sei, führte, als exemplar vitiis imitabile, die Fasel-Philosophen, Jacobi an der Spitze, auf jene das „Uebersinnliche" unmit- 35 telbar vernehmende Vernunft und auf die absurde Behauptung, die Vernunft sei ein wesentlich auf Dinge jenseit aller Erfahrung, also auf Metaphysik angelegtes Vermögen und er-

kenne unmittelbar und intuitiv die letzten Gründe aller Dinge und alles Daseyns, das Uebersinnliche, das Absolute, die Gottheit u. dergl. m. — Solchen Behauptungen hätte längst, wenn man seine Vernunft, statt sie zu vergöttern, hätte brauchen wollen, die einfache Bemerkung sich entgegenstellen müssen, daß, wenn der Mensch, vermöge eines eigenthümlichen Organs zur Lösung des Räthsels der Welt, welches seine Vernunft ausmache, eine angeborene, nur der Entwickelung bedürftige Metaphysik in sich trüge; alsdann über die Gegenstände der Metaphysik ebenso vollkommene Uebereinstimmung unter den Menschen herrschen müßte, wie über die Wahrheiten der Arithmetik und Geometrie; wodurch es ganz unmöglich würde, daß auf der Erde eine große Anzahl grundverschiedener Religionen und eine noch größere grundverschiedener philosophischer Systeme sich vorfände; vielmehr alsdann Jeder, der in religiösen oder philosophischen Ansichten von den Uebrigen abwiche, sogleich angesehen werden müßte, wie Einer, bei dem es nicht recht richtig ist. — Nicht weniger hätte folgende einfache Bemerkung sich aufdringen müssen. Wenn wir eine Affenspecies entdeckten, welche sich *Werkzeuge*, zum Kampf oder zum Bauen oder sonst einem Gebrauch, absichtlich verfertigte; so würden wir sofort ihr *Vernunft* zugestehen: finden wir hingegen wilde Völker, ohne alle Metaphysik oder Religion, wie es deren giebt; so fällt uns nicht ein, ihnen deshalb die *Vernunft* abzusprechen. Die ihre vorgeblichen übersinnlichen Kenntnisse *beweisende* Vernunft hat *Kant* durch seine Kritik in ihre Schranken zurückgewiesen; aber jene Jacobische, das Uebersinnliche unmittelbar *vernehmende* Vernunft müßte er wahrlich *unter* aller Kritik befunden haben. Inzwischen wird eine dergleichen reichsunmittelbare Vernunft noch immer, auf den Universitäten, den unschuldigen Jünglingen aufgebunden.

Anmerkung.

Wenn wir der Annahme der praktischen Vernunft ganz auf den Grund kommen wollen, müssen wir ihren Stammbaum etwas höher hinauf verfolgen. Da finden wir, daß sie von einer Lehre stammt, die *Kant* selbst gründlich widerlegt hat, welche aber

dennoch hier, als Reminiscenz früherer Denkungsart, seiner Annahme einer praktischen Vernunft, mit ihren Imperativen und ihrer Autonomie, heimlich, ja, ihm selbst unbewußt, zum Grunde liegt. Es ist die rationale Psychologie, welcher zufolge der Mensch aus zwei völlig heterogenen Substanzen zusammengesetzt ist, dem materiellen Leibe und der immateriellen Seele. *Plato* ist der Erste, der dieses Dogma förmlich aufgestellt und als objektive Wahrheit zu beweisen gesucht hat. *Kartesius* aber führte es auf den Gipfel der Vollendung und stellte es auf die Spitze, indem er ihm die genaueste Ausführung und wissenschaftliche Strenge verlieh. Aber eben dadurch kam die Falschheit desselben zu Tage und wurde successive von *Spinoza*, *Locke* und *Kant* dargethan. Von *Spinoza* (dessen Philosophie hauptsächlich im Widerlegen des zwiefachen Dualismus seines Lehrers besteht), indem er, den zwei Substanzen des Kartesius geradezu und ausdrücklich entgegen, zu seinem Hauptsatz machte: Substantia cogitans et substantia extensa una eademque est substantia, quae jam sub hoc, jam sub illo attributo comprehenditur. Von *Locke*, indem er die angeborenen Ideen bestritt, alle Erkenntniß aus der sinnlichen ableitete und lehrte, es sei nicht unmöglich, daß die Materie denken könne. Von *Kant*, durch die Kritik der rationalen Psychologie, wie sie in der ersten Ausgabe steht. Wogegen andererseits *Leibnitz* und *Wolf* die schlechte Partei verfochten: dies hat *Leibnitzen* die unverdiente Ehre verschafft, mit dem ihm so heterogenen, großen *Plato* verglichen zu werden. Dies Alles auszuführen ist hier nicht der Ort. Dieser rationalen Psychologie nun zufolge war die Seele ein ursprünglich und wesentlich *erkennendes* und erst in Folge davon auch ein wollendes Wesen. Je nachdem sie nun, in diesen ihren Grundthätigkeiten, rein für sich und unvermischt mit dem Leibe, oder aber in Verbindung mit diesem zu Werke gieng, hatte sie ein höheres und niederes Erkenntniß- und ebenso ein dergleichen Willens-Vermögen. Im höhern Vermögen war die immaterielle Seele ganz für sich und ohne Mitwirkung des Leibes thätig: da war sie intellectus purus und hatte es mit lauter ihr allein angehörigen, daher gar nicht sinnlichen, sondern rein geistigen Vorstellungen und eben dergleichen Willensakten zu thun, welche sämmtlich nichts Sinnliches,

als welches vom Leibe herrührte, an sich trügen.*) Da erkannte sie nun lauter reine Abstrakta, Universalia, angeborene Begriffe, aeternae veritates u. dgl. Und demgemäß stand auch ihr Wollen allein unter dem Einfluß solcher rein geistigen Vorstellungen.
5 Dagegen war das niedere Erkenntniß- und Willensvermögen das Werk der mit dem Leibe und dessen Organen im Verein wirkenden und eng verknüpften, dadurch aber in ihrer rein geistigen Wirksamkeit beeinträchtigten Seele. Hieher sollte nun gehören jedes anschauende Erkennen, welches demgemäß das un-
10 deutliche und verworrene, das abstrakte hingegen, aus abgezogenen Begriffen bestehende, das deutliche seyn sollte! Der nun durch solche sinnlich bedingte Erkenntniß bestimmte Wille war der niedrige und meistens schlechte: denn sein war das durch Sinnenreiz geleitete Wollen; während jenes andere das lautere, von
15 reiner Vernunft geleitete und der immateriellen Seele allein angehörige Wollen war. Am deutlichsten ausgeführt hat diese Lehre der Kartesianer De la Forge, in seinem Tractatus de mente humana: daselbst c. 23 heißt es: Non nisi eadem voluntas est, quae appellatur appetitus sensitivus, quando excitatur
20 per judicia, quae formantur consequenter ad perceptiones sensuum; et quae appetitus rationalis nominatur, cum mens judicia format de propriis suis ideis, independenter a cogitationibus sensuum confusis, quae inclinationum ejus sunt causae. — — — Id, quod occasionem dedit, ut duae istae
25 diversae voluntatis propensiones pro duobus diversis appetitibus sumerentur, est, quod saepissime unus alteri opponatur, quia propositum, quod mens superaedificat propriis suis perceptionibus, non semper consentit cum cogitationibus, quae menti a corporis dispositione suggeruntur, per
30 quam saepe obligatur ad aliquid volendum, dum ratio ejus eam aliud optare facit. — Aus der undeutlich bewußten Reminiscenz solcher Ansichten stammt zuletzt Kants Lehre von der Autonomie des Willens, welche als Stimme der reinen, praktischen Vernunft, für alle vernünftige Wesen als solche gesetz-
35 gebend ist und bloß formelle Bestimmungsgründe kennt, im

---

*) Intellectio pura est intellectio, quae circa nullas imagines corporeas versatur. Cart., Medit., p. 188.

Gegensatz der materiellen, als welche allein das niedere Begehrungsvermögen bestimmen, dem jenes obere entgegenwirkt.

Uebrigens ist jene ganze, erst von Kartesius recht systematisch dargestellte Ansicht doch schon beim Aristoteles zu finden, welcher sie deutlich genug vorträgt de anima, I, 1. Vorbereitet und angedeutet hat sie sogar schon Plato, im Phädon (S. 188 und 189, Bip.). — Hingegen in Folge der Kartesischen Systematisirung und Konsolidation derselben finden wir sie hundert Jahre später ganz dreist geworden, auf die Spitze gestellt und gerade dadurch der Enttäuschung entgegengeführt. Nämlich als ein résumé der damals geltenden Ansicht bietet sich uns dar Muratori, Della forza della fantasia, cap. 1—4 et 13. Da ist die Phantasie, deren Funktion die ganze Anschauung der Außenwelt, auf Data der Sinne, ist, ein rein materielles, körperliches, cerebrales Organ (das niedere Erkenntnißvermögen), und der immateriellen Seele bleibt bloß das Denken, Reflektiren und Beschließen. — Dadurch aber wird die Sache offenbar bedenklich, und Dies mußte man fühlen. Denn, ist die Materie der anschauenden, so komplicirten Auffassung der Welt fähig; so ist nicht zu begreifen, warum sie nicht auch der Abstraktion aus dieser Anschauung und dadurch alles Uebrigen fähig seyn sollte. Offenbar ist die Abstraktion nichts weiter, als ein Fallenlassen der zum jedesmaligen Zweck nicht nöthigen Bestimmungen, also der Individual- und Special-Differenzen, z. B. wenn ich von Dem, was dem Schaaf, dem Ochsen, dem Hirsch, dem Kameel u. s. w. eigenthümlich ist, absehe und so zu dem Begriff Wiederkäuer gelange; bei welcher Operation die Vorstellungen die Anschaulichkeit einbüßen und eben als bloß abstrakte, nichtanschauliche Vorstellungen, Begriffe, nunmehr des Wortes bedürfen, um im Bewußtseyn fixirt und gehandhabt werden zu können. — Bei dem Allen jedoch sehen wir Kanten noch unter dem Einfluß der Nachwirkung jener alten Lehre stehen, bei Aufstellung seiner praktischen Vernunft mit ihren Imperativen.

§. 7.

Vom obersten Grundsatz der Kantischen Ethik.

Nachdem ich im vorigen Paragraph die eigentliche Grundlage der Kantischen Ethik geprüft habe, gehe ich jetzt zu dem

auf diesem Fundament ruhenden, mit ihm aber genau verbundenen, ja, verwachsenen obersten Grundsatz der Moral. Wir erinnern uns, daß er lautete: „Handle nur nach der Maxime, von der du zugleich wollen kannst, daß sie als allgemeines 5 Gesetz für alle vernünftige Wesen gelte.“ — Sehen wir darüber hinweg, daß es ein sonderbares Verfahren ist, Dem, der angenommenermaaßen ein Gesetz für sein Thun und Lassen sucht, den Bescheid zu ertheilen, er solle gar erst eins für das Thun und Lassen aller möglichen vernünftigen Wesen suchen; und bleiben 10 wir bei der Thatsache stehen, daß jene von Kant aufgestellte Grundregel offenbar noch nicht das Moralprincip selbst ist, sondern erst eine heuristische Regel dazu, d. h. eine Anweisung, wo es zu suchen sei; also gleichsam zwar noch nicht baares Geld, aber eine sichere Anweisung. Wer nun ist es eigentlich, der diese 15 realisiren soll? Die Wahrheit gleich heraus zu sagen: ein hier sehr unerwarteter Zahlmeister: — Niemand anders als der Egoismus; wie ich sogleich deutlich zeigen werde.

Also die Maxime selbst, von der ich wollen kann, daß nach ihr Alle handelten, wäre erst das wirkliche Moralprincip. 20 Mein Wollen können ist die Angel, um welche die gegebene Weisung sich dreht. Aber was kann ich denn eigentlich wollen, und was nicht? Offenbar bedarf ich, um zu bestimmen, was ich in der besagten Hinsicht wollen kann, wieder eines Regulativs: und an diesem hätte ich allererst den Schlüssel zu der, gleich einem 25 versiegelten Befehl gegebenen Weisung. Wo ist nun dieses Regulativ zu suchen? — Unmöglich irgendwo anders, als in meinem Egoismus, dieser nächsten, stets bereiten, ursprünglichen und lebendigen Norm aller Willensakte, die vor jedem Moralprincip wenigstens das jus primi occupantis voraus hat. — Die in 30 Kants oberster Regel enthaltene Anweisung zur Auffindung des eigentlichen Moralprincips beruht nämlich auf der stillschweigenden Voraussetzung, daß ich nur Das wollen kann, wobei ich mich am besten stehe. Da ich nun bei der Feststellung einer allgemein zu befolgenden Maxime, nothwendig mich nicht bloß als 35 den alle Mal aktiven, sondern auch als den eventualiter und zu Zeiten passiven Theil betrachten muß; so entscheidet, von diesem Standpunkt aus, mein Egoismus sich für Gerechtigkeit und Menschenliebe: nicht weil er sie zu üben, sondern weil er sie zu

erfahren Lust hat, und im Sinne jenes Geizhalses, der, nach angehörter Predigt über Wohlthätigkeit, ausruft:

„Wie gründlich ausgeführt, wie schön! —
„— Fast möcht' ich betteln gehn."

Diesen unentbehrlichen Schlüssel zu der Weisung, in welcher Kants oberster Grundsatz der Moral besteht, kann er nicht umhin, auch selbst hinzuzufügen: jedoch thut er dies nicht sogleich, bei Aufstellung desselben, als welches Anstoß geben könnte; sondern in anständiger Entfernung davon und tiefer im Text, damit es nicht in die Augen springe, daß hier, trotz den erhabenen Anstalten a priori eigentlich der Egoismus auf dem Richterstuhl sitzt und den Ausschlag giebt, und nachdem er, vom Gesichtspunkt der eventualiter passiven Seite aus, entschieden hat, dies für die aktive geltend gemacht wird. Also S. 19; — R., S. 24, heißt es: „daß ich ein allgemeines Gesetz, zu lügen, nicht wollen könne, weil man mir dann nicht mehr glauben, oder mich „mit gleicher Münze bezahlen würde". — S. 55; — R., S. 49: „Die Allgemeinheit eines Gesetzes, daß Jeder, was ihm einfällt, versprechen könne, mit dem Vorsatz, es nicht zu halten, „würde das Versprechen und den Zweck, den man damit haben „mag, selbst unmöglich machen; indem Niemand glauben „würde." — S. 56; — R., S. 50, heißt es in Beziehung auf die Maxime der Lieblosigkeit: „Ein Wille, der dieses beschlösse, „würde sich selbst widersprechen, indem doch Fälle sich ereignen „können, wo er Anderer Liebe und Theilnahme bedarf und „wo er durch ein solches aus seinem eigenen Willen entsprungenes Naturgesetz, sich selbst alle Hoffnung des Beistandes, „den er sich wünscht, rauben würde." — Ebenfalls in der Kritik der praktischen Vernunft, Th. I, Bd. 1, Hauptst. 2, S. 123; — R., S. 192: „Wenn Jeder Anderer Noth mit völliger Gleichgültigkeit ansähe, und Du gehörtest mit zu einer solchen „Ordnung der Dinge; würdest Du darin wohl mit Einstimmung „Deines Willens seyn?" — Quam temere in nosmet legem sancimus iniquam! wäre die Antwort. Diese Stellen erklären genugsam, in welchem Sinn das „Wollen können" in Kants Moralprincip zu verstehen sei. Aber am allerdeutlichsten ist dieses wahre Bewandniß des Kantischen Moralprincips ausge-

sprochen in den „Metaphysischen Anfangsgründen der Tugend-
lehre“, §. 30: „Denn Jeder wünscht, daß ihm geholfen
„werde. Wenn er aber seine Maxime, Andern nicht helfen zu
„wollen, laut werden ließe; so würde Jeder befugt seyn, ihm
5 „Beistand zu versagen. Also widerstreitet die eigennützige Ma-
„xime sich selbst.“ Befugt seyn, heißt es, Befugt seyn!
Also ist hier so deutlich, wie nur immer möglich, ausgesprochen,
daß die moralische Verpflichtung ganz und gar auf vorausgesetzter
Reciprocität beruhe, folglich schlechthin egoistisch ist und vom
10 Egoismus ihre Auslegung erhält, als welcher, unter der Bedin-
gung der Reciprocität, sich klüglich zu einem Kompromiß ver-
steht. Zur Begründung des Princips des Staatsvereins wäre
das tauglich, aber nicht zu der des Moralprincips. Wenn daher
in der „Grundlegung“, S. 81; — R., S. 67, gesagt wird:
15 „Das Princip: Handle jederzeit nach der Maxime, deren Allge-
„meinheit als Gesetzes Du zugleich wollen kannst, — ist die einzige
„Bedingung, unter der ein Wille niemals mit sich selbst in Wider-
„streit seyn kann;“ — so ist die wahre Auslegung des Wortes
Widerstreit diese, daß wenn ein Wille die Maxime der Unge-
20 rechtigkeit und Lieblosigkeit sanktionirt hätte, er nachmals, wenn
er eventualiter der leidende Theil würde, sie revociren und
dadurch sich widersprechen würde.

Aus dieser Erklärung ist vollkommen klar, daß jene Kanti-
sche Grundregel nicht, wie er unablässig behauptet, ein kate-
25 gorischer, sondern in der That ein hypothetischer Impe-
rativ ist, indem demselben stillschweigend die Bedingung zum
Grunde liegt, daß das für mein Handeln aufzustellende Ge-
setz, indem ich es zum allgemeinen erhebe, auch Gesetz für
mein Leiden wird, und ich unter dieser Bedingung, als der
30 eventualiter passive Theil, Ungerechtigkeit und Lieblosigkeit
allerdings nicht wollen kann. Hebe ich aber diese Bedingung
auf und denke mich, etwan im Vertrauen auf meine überlegenen
Geistes- und Leibeskräfte, stets nur als den aktiven und nie
als den passiven Theil, bei der zu erwählenden allgemein gül-
35 tigen Maxime; so kann ich, vorausgesetzt daß es kein anderes
Fundament der Moral, als das Kantische, gebe, sehr wohl Unge-
rechtigkeit und Lieblosigkeit als allgemeine Maxime wollen, und
demnach die Welt regeln

upon the simple plan,
That they should take, who have the power,
And they should keep, who can.*)

Wordsworth.

Also zu dem im vorigen Paragraph dargelegten Mangel an realer **Begründung** des Kantischen obersten Grundsatzes der Moral gesellt sich, **Kants** ausdrücklicher Versicherung zuwider, die versteckte **hypothetische** Beschaffenheit desselben, vermöge deren er sogar auf bloßen **Egoismus** basirt ist, als welcher der geheime Ausleger der in demselben gegebenen Weisung ist. Hiezu kommt nun ferner, daß er, bloß als Formel betrachtet, nur eine Umschreibung, Einkleidung, verblümter Ausdruck der allbekannten Regel quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris ist, wenn man nämlich diese, indem man sie ohne non und ne wiederholt, von dem Makel befreit, allein die Rechts- und nicht die Liebespflichten zu enthalten. Denn offenbar ist dieses die Maxime, nach der ich (versteht sich mit Rücksicht auf meine möglicherweise **passive** Rolle, mithin auf meinen Egoismus) allein wollen kann, daß Alle handeln. Diese Regel quod tibi fieri etc. ist aber selbst wieder nur eine Umschreibung, oder, wenn man will, Prämisse, des von mir als der einfachste und reinste Ausdruck der von allen Moralsystemen einstimmig geforderten Handlungsweise, aufgestellten Satzes: Neminem laede, imo omnes, quantum potes, juva. Dieser ist und bleibt der wahre reine Inhalt aller Moral. Aber worauf er sich gründe? was es sei, das dieser Forderung Kraft ertheilt? Dies ist das alte, schwere Problem, welches auch heute uns wieder vorliegt. Denn von der andern Seite schreiet mit lauter Stimme der Egoismus: Neminem juva, imo omnes, si forte conducit, laede: ja, die Bosheit giebt die Variante: Imo omnes, quantum potes, laede. Diesem Egoismus, und der Bosheit dazu, einen ihnen gewachsenen und sogar überlegenen Kämpen entgegen zu stellen, — das ist das Problem aller Ethik. Heic Rhodus, heic salta! —

Kant gedenkt, S. 57; — R., S. 60, sein aufgestelltes

---

*) „Nach diesem simpeln Plan,
Daß nehmen soll, wer es vermag,
Behalten soll, wer kann."

Moralprincip noch dadurch zu bewähren, daß er die längst erkannte und allerdings im Wesen der Moralität gegründete Eintheilung der Pflichten in Rechtspflichten (auch genannt vollkommene, unerläßliche, engere Pflichten) und in Tugendpflichten (auch genannt unvollkommene, weitere, verdienstliche, am besten aber Liebespflichten) daraus abzuleiten unternimmt. Allein der Versuch fällt so gezwungen und offenbar schlecht aus, daß er stark wider das aufgestellte oberste Princip zeugt. Da sollen nämlich die Rechtspflichten auf einer Maxime beruhen, deren Gegentheil, als allgemeines Naturgesetz genommen, gar nicht ein Mal ohne Widerspruch *gedacht werden könne*; die Tugendpflichten aber auf einer Maxime, deren Gegentheil man zwar als allgemeines Naturgesetz *denken*; aber unmöglich *wollen* könne. — Nun bitte ich den Leser zu bedenken, daß die Maxime der Ungerechtigkeit, das Herrschen der Gewalt statt des Rechts, welches demnach als Naturgesetz auch nur zu *denken* unmöglich seyn soll, eigentlich das wirklich und faktisch in der Natur herrschende Gesetz ist, nicht etwan nur in der Thierwelt, sondern auch in der Menschenwelt: seinen nachtheiligen Folgen hat man bei den civilisirten Völkern durch die Staatseinrichtung vorzubeugen gesucht: sobald aber diese, wo und wie es sei, aufgehoben oder eludirt wird, tritt jenes Naturgesetz gleich wieder ein. Fortwährend aber herrscht es zwischen Volk und Volk: der zwischen diesen übliche Gerechtigkeits-Jargon ist bekanntlich ein bloßer Kanzleistyl der Diplomatik: die rohe Gewalt entscheidet. Hingegen ächte, d. i. unerzwungene Gerechtigkeit kommt zwar ganz gewiß, jedoch stets nur als Ausnahme von jenem Naturgesetze vor. Obendrein belegt *Kant*, in den Beispielen, die er jener Eintheilung vorangeschickt hat, die Rechtspflichten zuerst (S. 53; — R., S. 48) durch die sogenannte Pflicht gegen sich selbst, sein Leben nicht freiwillig zu enden, wenn die Uebel die Annehmlichkeiten überwiegen. Diese Maxime also soll als allgemeines Naturgesetz auch nur zu *denken* unmöglich seyn. Ich sage daß, da hier die Staatsgewalt nicht ins Mittel treten kann, gerade jene Maxime sich ungehindert als *wirklich bestehendes Naturgesetz* erweist. Denn ganz gewiß ist es allgemeine Regel, daß der Mensch wirklich zum Selbstmord greift, sobald der angeborene riesenstarke Trieb zur Erhaltung des Lebens von der Größe der Leiden entschieden über-

wältigt wird: dies zeigt die tägliche Erfahrung. Daß es aber überhaupt irgend einen Gedanken gebe, der ihn davon abhalten könne, nachdem die mit der Natur jedes Lebenden innig verknüpfte, so mächtige Todesfurcht sich hiezu machtlos erwiesen, also einen Gedanken, der noch stärker wäre, als diese, — ist eine gewagte Voraussetzung, um so mehr, wenn man sieht, daß dieser Gedanke so schwer herauszufinden ist, daß die Moralisten ihn noch nicht bestimmt anzugeben wissen. Wenigstens haben Argumente der Art, wie Kant sie bei dieser Gelegenheit S. 53; — R., S. 48, und auch S. 67; — R., S. 57, gegen den Selbstmord aufstellt, zuverlässig noch keinen Lebensmüden auch nur einen Augenblick zurückgehalten. Also ein unstreitig faktisch bestehendes und täglich wirkendes Naturgesetz wird, zu Gunsten der Pflichteneintheilung aus dem Kantischen Moralprincip, für ohne Widerspruch *auch nur zu denken* unmöglich erklärt! — Ich gestehe, daß ich nicht ohne Befriedigung von hier einen Blick vorwärts werfe auf die im folgenden Theile von mir aufzustellende Begründung der Moral, aus welcher die Eintheilung in Rechts- und Liebespflichten (richtiger in Gerechtigkeit und Menschenliebe) sich völlig ungezwungen ergiebt, durch ein aus der Natur der Sache hervorgehendes Trennungsprincip, welches ganz von selbst eine scharfe Gränzlinie zieht; so daß meine Begründung der Moral jene Bewährung in der That aufzuweisen hat, auf welche hier Kant für die seinige ganz unbegründete Ansprüche macht.

§. 8.

Von den **abgeleiteten Formen** des obersten Grundsatzes der Kantischen Ethik.

Bekanntlich hat Kant den obersten Grundsatz seiner Ethik noch in einem zweiten, ganz andern Ausdruck aufgestellt, in welchem er nicht, wie im ersten, bloß indirekt, als Anweisung wie er zu suchen sei, sondern direkt ausgesprochen wird. Zu diesem bahnt er sich den Weg von S. 63; — R., S. 55 an, und zwar durch höchst seltsame, geschrobene, ja, verschrobene Definitionen der Begriffe *Zweck* und *Mittel*, welche sich doch viel einfacher und richtiger so definiren lassen: *Zweck* ist das direkte Motiv eines Willensaktes, *Mittel* das indirekte (simplex sigillum

veri). Er aber schleicht durch seine wunderlichen Definitionen zu dem Satz: „Der Mensch, und überhaupt jedes vernünftige Wesen, existirt *als Zweck an sich selbst*." — Allein ich muß geradezu sagen, daß „*als Zweck an sich selbst existiren*" ein Ungedanke, eine contradictio in adjecto ist. Zweck seyn, bedeutet gewollt werden. Jeder Zweck ist es nur in Beziehung auf einen Willen, dessen Zweck, d. h., wie gesagt, dessen direktes Motiv er ist. Nur in dieser Relation hat der Begriff *Zweck* einen Sinn, und verliert diesen, sobald er aus ihr herausgerissen wird. Diese ihm wesentliche Relation schließt aber nothwendig alles „*An sich*" aus. „Zweck an sich" ist gerade wie „Freund an sich" — Feind an sich, — Oheim an sich, — Nord oder Ost an sich, — Oben oder Unten an sich, u. dgl. m. Im Grunde aber hat es mit dem „Zweck an sich" die selbe Bewandniß wie mit dem „absoluten Soll": beiden liegt heimlich, sogar unbewußt, der selbe Gedanke als Bedingung zum Grunde: der theologische. — Nicht besser steht es mit dem „*absoluten Werth*", der solchem angeblichen, aber undenkbaren *Zweck an sich* zukommen soll. Denn auch diesen muß ich, ohne Gnade, als contradictio in adjecto stämpeln. Jeder *Werth* ist eine Vergleichungsgröße, und sogar steht er nothwendig in doppelter Relation: denn erstlich ist er *relativ*, indem er *für* Jemanden ist, und zweitens ist er *komparativ*, indem er im Vergleich mit etwas Anderem, wonach er geschätzt wird, ist. Aus diesen zwei Relationen hinausgesetzt, verliert der Begriff *Werth* allen Sinn und Bedeutung. Dies ist zu klar, als daß es noch einer weitern Auseinandersetzung bedürfte. — Wie nun jene zwei Definitionen die Logik beleidigen, so beleidigt die ächte Moral der Satz (S. 65; — R., S. 56), daß die vernunftlosen Wesen (also die Thiere) *Sachen* wären und daher auch bloß als *Mittel*, die nicht zugleich *Zweck* sind, behandelt werden dürften. In Uebereinstimmung hiemit wird, in den „Metaphysischen Anfangsgründen der Tugendlehre", §. 16, ausdrücklich gesagt: „Der Mensch kann keine Pflicht gegen irgend ein Wesen haben, als bloß gegen den Menschen"; und dann heißt es §. 17: „Die grausame Behandlung der Thiere „ist der Pflicht des Menschen *gegen sich selbst* entgegen; weil „sie das Mitgefühl an ihrem Leiden im Menschen abstumpft, wo„durch eine der Moralität im Verhältniß zu *andern Menschen*

„sehr diensame, natürliche Anlage geschwächt wird." — Also bloß zur Uebung soll man mit Thieren Mitleid haben, und sie sind gleichsam das pathologische Phantom zur Uebung des Mitleids mit Menschen. Ich finde, mit dem ganzen nicht-islamisirten (d. h. nicht-judaisirten) Asien, solche Sätze empörend und abscheulich. Zugleich zeigt sich hier abermals, wie gänzlich diese philosophische Moral, die, wie oben dargelegt, nur eine verkleidete theologische ist, eigentlich von der biblischen abhängt. Weil nämlich (wovon weiterhin) die christliche Moral die Thiere nicht berücksichtigt; so sind diese sofort auch in der philosophischen Moral vogelfrei, sind bloße „Sachen", bloße Mittel zu beliebigen Zwecken, also etwan zu Vivisektionen, Parforcejagden, Stiergefechten, Wettrennen, zu Tode peitschen vor dem unbeweglichen Steinkarren u. dgl. — Pfui! über eine solche Parias-, Tschandalas- und Mlekhas-Moral, — die das ewige Wesen verkennt, welches in Allem, was Leben hat, da ist, und aus allen Augen, die das Sonnenlicht sehen, mit unergründlicher Bedeutsamkeit hervorleuchtet. Aber jene Moral kennt und berücksichtigt allein die eigene werthe Species, deren Merkmal Vernunft ihr die Bedingung ist, unter welcher ein Wesen Gegenstand moralischer Berücksichtigung seyn kann.

Auf so holperichtem Wege, ja, per fas et nefas, gelangt dann Kant zum zweiten Ausdruck des Grundprincips seiner Ethik: „Handle so, daß Du die Menschheit, sowohl in deiner Person, „als in der Person eines jeden Andern, jederzeit zugleich als „Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest." Auf sehr künstliche Weise und durch einen weiten Umweg ist hiemit gesagt: „Berücksichtige nicht Dich allein, sondern auch die Andern:" und dieses wiederum ist eine Umschreibung des Satzes Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris, welcher, wie gesagt, selbst wieder nur die Prämissen enthält zu der Konklusion, die der letzte wahre Zielpunkt aller Moral und alles Moralisirens ist: Neminem laede, imo omnes, quantum potes, juva: welcher Satz, wie alles Schöne, sich nackt am besten ausnimmt. — Nur sind in jene zweite Moralformel Kants die angeblichen Selbstpflichten, absichtlich und schwerfällig genug, mit hineingezogen. Ueber diese habe ich mich oben erklärt.

Einzuwenden wäre übrigens gegen jene Formel, daß der

hinzurichtende Verbrecher, und zwar mit Recht und Fug, allein als Mittel und nicht als Zweck behandelt wird, nämlich als unerläßliches Mittel, dem Gesetz, durch seine Erfüllung, die Kraft abzuschrecken zu erhalten, als worin dessen Zweck besteht.

Wenn nun gleich diese zweite Formel *Kants* weder für die *Begründung* der Moral etwas leistet, noch auch für den adäquaten und unmittelbaren Ausdruck ihrer Vorschriften — oberstes Princip — gelten kann; so hat sie andererseits das Verdienst, ein feines psychologisch-moralisches apperçu zu enthalten, indem sie den *Egoismus* durch ein höchst charakteristisches Merkmal bezeichnet, welches wohl verdient, hier näher entwickelt zu werden. Dieser *Egoismus* nämlich, von dem wir alle strotzen, und welchen als unsere partie honteuse zu verstecken, wir die *Höflichkeit* erfunden haben, guckt aus allen ihm übergeworfenen Schleiern meistens dadurch hervor, daß wir in Jedem, der uns vorkommt, wie instinktmäßig, zunächst nur ein mögliches *Mittel* zu irgend einem unserer stets zahlreichen *Zwecke* suchen. Bei jeder neuen Bekanntschaft ist meistens unser erster Gedanke, ob der Mann uns nicht zu irgend etwas nützlich werden könnte: wenn er dies nun *nicht* kann; so ist er den Meisten, sobald sie sich hievon überzeugt haben, auch selbst *nichts*. In jedem Andern ein mögliches Mittel zu unsern Zwecken, also ein Werkzeug zu suchen, liegt beinahe schon in der Natur des menschlichen Blicks: ob nun aber etwan das Werkzeug beim Gebrauche mehr oder weniger zu *leiden* haben werde, ist ein Gedanke, der viel später und oft gar nicht nachkommt. Daß wir diese Sinnesart bei Andern voraussetzen, zeigt sich an Mancherlei, z. B. daran, daß wenn wir von Jemanden Auskunft oder Rath verlangen, wir alles Vertrauen zu seinen Aussagen verlieren, sobald wir entdecken, daß er irgend ein, wenn auch nur kleines oder entferntes *Interesse* bei der Sache haben könnte. Denn da setzen wir sogleich voraus, er werde uns zum Mittel seiner Zwecke machen, und seinen Rath daher nicht seiner *Einsicht*, sondern seiner *Absicht* gemäß ertheilen; selbst wenn jene auch noch so groß und diese noch so klein seyn sollte. Denn wir wissen nur zu wohl, daß eine Kubiklinie Absicht mehr wiegt, als eine Kubikruthe Einsicht. Andererseits wird in solchem Falle, bei unserer Frage: „Was soll ich thun?" dem Andern oft gar nichts Anderes

einfallen, als was wir seinen Zwecken gemäß zu thun hätten: dieses also wird er alsdann, ohne an unsere Zwecke auch nur zu denken, sogleich und wie mechanisch antworten, indem sein Wille unmittelbar die Antwort diktirt, ehe nur die Frage zum Forum seines wirklichen Urtheils gelangen konnte, und er also 5 uns seinen Zwecken gemäß zu lenken sucht, ohne sich dessen auch nur bewußt zu werden, sondern selbst vermeinend aus Einsicht zu reden, während aus ihm nur die Absicht redet; ja, er kann hierin so weit gehen, ganz eigentlich zu lügen, ohne es selbst zu merken. So überwiegend ist der Einfluß des Willens über den 10 der Erkenntniß. Demzufolge ist darüber, ob Einer aus Einsicht oder aus Absicht redet, nicht ein Mal das Zeugniß seines eigenen Bewußtseyns gültig, meistens aber das seines Interesses. Einen andern Fall zu nehmen: wer von Feinden verfolgt, in Todesangst, einen ihm begegnenden Tabuletkrämer nach einem Seitenwege 15 frägt, kann erleben, daß dieser ihm die Frage entgegnet: „Ob er von seiner Waare nichts brauchen könne?" — Damit soll nicht gesagt seyn, daß es sich stets so verhalte: vielmehr wird allerdings mancher Mensch am Wohl und Wehe des Andern unmittelbar wirklichen Antheil nehmen, oder, in Kants Sprache, 20 ihn als Zweck und nicht als Mittel ansehen. Wie nahe oder fern nun aber jedem Einzelnen der Gedanke liegt, den Andern, statt wie gewöhnlich als Mittel ein Mal als Zweck zu betrachten, — dies ist das Maaß der großen ethischen Verschiedenheit der Charaktere; und worauf es hiebei in letzter Instanz ankomme, — 25 das wird eben das wahre Fundament der Ethik seyn, zu welchem ich erst im folgenden Theile schreite.

Kant hat also, in seiner zweiten Formel, den Egoismus und dessen Gegentheil durch ein höchst charakteristisches Merkmal bezeichnet; welchen Glanzpunkt ich um so lieber hervorgehoben 30 und durch Erläuterung in helles Licht gestellt habe, als ich im Uebrigen von der Grundlage seiner Ethik leider nur wenig gelten lassen kann.

Die dritte und letzte Form, in der Kant sein Moralprincip aufgestellt, ist die Autonomie des Willens: „Der Wille jedes 35 „vernünftigen Wesens ist allgemein gesetzgebend für alle vernünftige Wesen." Dies folgt freilich aus der ersten Form. Aus der gegenwärtigen soll nun aber (laut S. 71; — R., S. 60)

hervorgehen, daß das specifische Unterscheidungszeichen des kategorischen Imperativs dieses sei, daß beim Wollen aus Pflicht der Wille sich von allem Interesse lossage. Alle früheren Moralprincipien wären deshalb verunglückt, „weil sie den Hand-
5 lungen immer, sei es als Zwang oder Reiz, ein Interesse zum Grunde legten, dies mochte nun ein eigenes, oder ein fremdes Interesse seyn" (S. 73; — R., S. 62) (auch ein fremdes, welches wohl zu merken bitte). „Hingegen ein allgemein gesetzgebender Wille schreibe Handlungen aus Pflicht
10 vor, die sich auf gar kein Interesse gründen." Jetzt aber bitte ich zu bedenken, was das eigentlich sagen will: in der That nichts Geringeres, als ein Wollen ohne Motiv, also eine Wirkung ohne Ursache. Interesse und Motiv sind Wechselbegriffe: heißt nicht Interesse quod mea interest, woran mir gelegen ist?
15 Und ist dies nicht überhaupt Alles, was meinen Willen anregt und bewegt? Was ist folglich ein Interesse Anderes, als die Einwirkung eines Motivs auf den Willen? Wo also ein Motiv den Willen bewegt, da hat er ein Interesse: wo ihn aber kein Motiv bewegt, da kann er wahrlich so wenig handeln, als
20 ein Stein ohne Stoß oder Zug von der Stelle kann. Dies werde ich gelehrten Lesern doch nicht erst zu demonstriren brauchen. Hieraus aber folgt, daß jede Handlung, da sie nothwendig ein Motiv haben muß, auch nothwendig ein Interesse voraussetzt. Kant aber stellt eine zweite, ganz neue Art von Handlungen auf, welche
25 ohne alles Interesse, d. h. ohne Motiv vor sich gehen. Und dies sollten die Handlungen der Gerechtigkeit und Menschenliebe seyn! Zur Widerlegung dieser monstrosen Annahme bedurfte es nur der Zurückführung derselben auf ihren eigentlichen Sinn, der durch das Spiel mit dem Worte Interesse versteckt war. — Inzwi-
30 schen feiert Kant (S. 74 ff.; — R., S. 62) den Triumph seiner Autonomie des Willens, in der Aufstellung eines moralischen Utopiens, unter dem Namen eines Reiches der Zwecke, welches bevölkert ist von lauter vernünftigen Wesen in abstracto, die sammt und sonders beständig wollen, ohne irgend
35 etwas zu wollen (d. i. ohne Interesse): nur dieses Eine wollen sie: daß Alle stets nach einer Maxime wollen (d. i. Autonomie). Difficile est, satiram non scribere.

Aber noch auf etwas Anderes, von beschwerlicheren Folgen,

als dieses kleine unschuldige Reich der Zwecke, welches man, als vollkommen harmlos, ruhig liegen lassen kann, leitet Kanten seine Autonomie des Willens, nämlich auf den Begriff der Würde des Menschen. Diese nämlich beruht bloß auf dessen Autonomie, und besteht darin, daß das Gesetz, dem er folgen soll, von ihm selbst gegeben ist, — also er zu demselben in dem Verhältniß steht, wie die konstitutionellen Unterthanen zu dem ihrigen. — Das möchte als Ausschmückung des Kantischen Moralsystems immerhin dastehen. Allein dieser Ausdruck „Würde des Menschen", ein Mal von Kant ausgesprochen, wurde nachher das Schiboleth aller rath- und gedankenlosen Moralisten, die ihren Mangel an einer wirklichen, oder wenigstens doch irgend etwas sagenden Grundlage der Moral hinter jenen imponirenden Ausdruck „Würde des Menschen" versteckten, klug darauf rechnend, daß auch ihr Leser sich gern mit einer solchen Würde angethan sehen und demnach damit zufrieden gestellt seyn würde.*) Wir wollen jedoch auch diesen Begriff etwas näher untersuchen und auf Realität prüfen. — Kant (S. 79; — R., S. 66) definirt Würde als „einen unbedingten, unvergleichbaren Werth". Dies ist eine Erklärung, die durch ihren erhabenen Klang dermaaßen imponirt, daß nicht leicht Einer sich untersteht, heranzutreten, um sie in der Nähe zu untersuchen, wo er dann finden würde, daß eben auch sie nur eine hohle Hyperbel ist, in deren Innerem, als nagender Wurm, die contradictio in adjecto nistet. Jeder Werth ist die Schätzung einer Sache im Vergleich mit einer andern, also ein Vergleichungsbegriff, mithin relativ, und diese Relativität macht eben das Wesen des Begriffes Werth aus. Schon die Stoiker haben (nach Diog. Laert., L. VII, c. 106) richtig gelehrt: *τὴν δὲ ἀξίαν εἶναι ἀμοιβὴν δοκιμαστοῦ, ἣν ἂν ὁ ἔμπειρος τῶν πραγμάτων τάξῃ· ὅμοιον εἰπεῖν, ἀμείβεσθαι πυροὺς πρὸς τὰς σὺν ἡμιόνῳ κριθάς* (existimationem esse probati remunerationem, quamcunque statuerit peritus rerum; quod hujusmodi est, ac si dicas, commutare cum hordeo,

*) Der Erste, der den Begriff der „Würde des Menschen" ausdrücklich und ausschließlich zum Grundstein der Ethik gemacht und diese demnach ausgeführt hat, scheint gewesen zu seyn G. W. Block, in seiner „Neuen Grundlegung der Philosophie der Sitten", 1802.

adjecto mulo, triticum). Ein unvergleichbarer, unbedingter, absoluter Werth, dergleichen die Würde seyn soll, ist demnach, wie so Vieles in der Philosophie, die mit Worten gestellte Aufgabe zu einem Gedanken, der sich gar nicht denken läßt, 5 so wenig wie die höchste Zahl, oder der größte Raum.

„Doch eben wo Begriffe fehlen,
Da stellt ein Wort zu rechter Zeit sich ein."

So war denn auch hier an der „Würde des Menschen" ein höchst willkommenes Wort auf die Bahn geworfen, an welchem nun-10 mehr jede, durch alle Klassen der Pflichten und alle Fälle der Kasuistik ausgesponnene Moral ein breites Fundament fand, von welchem herab sie mit Behagen weiter predigen konnte.

Am Schlusse seiner Darstellung (S. 124; — R., S. 97) sagt Kant: „Wie nun aber reine Vernunft, ohne andere 15 „Triebfedern, die irgend woher sonst genommen seyn mögen, für „sich selbst praktisch seyn, d.i. wie das bloße Princip der „Allgemeingültigkeit aller ihrer Maximen als Gesetze, „ohne allen Gegenstand des Willens, woran man zum voraus „irgend ein Interesse nehmen dürfte, für sich selbst eine Trieb-20 „feder abgeben und ein Interesse, welches rein moralisch heißen „würde, bewirken, oder, mit andern Worten, wie reine Vernunft „praktisch seyn könne? — Das zu erklären, ist alle menschliche „Vernunft unvermögend und alle Mühe und Arbeit verloren." — Nun sollte man denken, daß wenn etwas, dessen Daseyn 25 behauptet wird, nicht ein Mal seiner Möglichkeit nach begriffen werden kann, es doch faktisch in seiner Wirklichkeit nachgewiesen seyn müsse: allein der kategorische Imperativ der praktischen Vernunft wird ausdrücklich nicht als eine Thatsache des Bewußtseyns aufgestellt, oder sonst durch Erfahrung begründet. Vielmehr 30 werden wir oft genug verwarnt, daß er nicht auf solchem anthropologisch-empirischen Wege zu suchen sei (z. B. S. VI der Vorrede; — R., S. 5, und S. 59, 60; — R., S. 52). Dazu noch wird uns wiederholt (z. B. S. 48; — R., S. 44) versichert, „daß durch kein Beispiel, mithin empirisch auszumachen 35 sei, ob es überall einen dergleichen Imperativ gebe". Und S. 49; — R., S. 45, „daß die Wirklichkeit des kategorischen Imperativs nicht in der Erfahrung gegeben sei". — Wenn man das zusammenfaßt, so könnte man wirklich auf den Verdacht

gerathen, *Kant* habe seine Leser zum Besten. Wenn nun gleich dieses, dem heutigen Deutschen philosophischen Publiko gegenüber, wohl erlaubt und recht seyn möchte; so hatte doch dasselbe sich zu *Kants* Zeiten noch nicht so, wie seitdem, signalisirt: und außerdem war gerade die Ethik das am wenigsten zum Scherze geeignete Thema. Wir müssen also bei der Ueberzeugung stehen bleiben, daß, was weder *als möglich* begriffen, noch *als wirklich* nachgewiesen werden kann, keine Beglaubigung seines Daseyns hat. — Wenn wir nun aber auch nur versuchen, es bloß mittelst der Phantasie zu erfassen und uns einen Menschen vorzustellen, dessen Gemüth von einem in lauter kategorischen Imperativen redenden *absoluten Soll*, wie von einem Dämon besessen wäre, der, den Neigungen und Wünschen desselben entgegen, dessen Handlungen beständig zu lenken verlangte; — so erblicken wir hierin kein richtiges Bild der Natur des Menschen, oder der Vorgänge unseres Innern: wohl aber erkennen wir ein erkünsteltes Substitut der theologischen Moral, zu welcher es sich verhält, wie ein hölzernes Bein zu einem lebendigen.

Unser Resultat ist also, daß die Kantische Ethik, so gut wie alle früheren, jedes sichern Fundaments entbehrt. Sie ist, wie ich durch die gleich Anfangs angestellte Prüfung ihrer *imperativen Form* gezeigt habe, im Grunde nur eine Umkehrung der theologischen Moral und eine Vermummung derselben in sehr abstrakte und scheinbar a priori gefundene Formeln. Diese Vermummung mußte um so künstlicher und unkenntlicher seyn, als *Kant* dabei zuverlässig sogar sich selber täuschte, und wirklich vermeinte, die offenbar nur in der theologischen Moral einen Sinn habenden Begriffe des *Pflichtgebots* und des *Gesetzes* unabhängig von aller Theologie feststellen und auf reine Erkenntniß a priori gründen zu können: wogegen ich genugsam nachgewiesen habe, daß jene Begriffe bei ihm, jedes realen Fundaments entbehrend, frei in der Luft schweben. Unter seinen eigenen Händen entschleiert sich denn auch gegen das Ende die verlarvte *theologische Moral*, in der Lehre *vom höchsten Gut*, in den *Postulaten der praktischen Vernunft* und endlich in der *Moraltheologie*. Doch hat Alles dieses weder ihn noch das Publikum über den wahren Zusammenhang der Sache enttäuscht: vielmehr freueten beide sich, alle diese Glaubensartikel

jetzt durch die Ethik (wenn gleich nur idealiter und zum praktischen Behuf) begründet zu sehen. Denn sie nahmen treuherzig die Folge für den Grund und den Grund für die Folge, indem sie nicht sahen, daß jener Ethik alle diese angeblichen Folgerungen
5 aus ihr schon als stillschweigende und versteckte, aber unumgänglich nöthige Voraussetzungen zum Grunde lagen.

Wenn mir jetzt, am Schlusse dieser scharfen und selbst den Leser anstrengenden Untersuchung, zur Aufheiterung, ein scherzhaftes, ja, frivoles Gleichniß gestattet seyn sollte; so würde ich Kan-
10 ten, in jener Selbstmystifikation, mit einem Manne vergleichen, der, auf einem Maskenball, den ganzen Abend mit einer maskirten Schönen buhlt, im Wahn, eine Eroberung zu machen; bis sie am Ende sich entlarvt und zu erkennen giebt — als seine Frau.

15 §. 9.

Kants Lehre vom Gewissen.

Die angebliche praktische Vernunft mit ihrem kategorischen Imperativ ist offenbar am nächsten verwandt mit dem Gewissen, wiewohl von diesem erstlich darin wesentlich verschieden,
20 daß der kategorische Imperativ, als gebietend, nothwendig vor der That spricht, das Gewissen aber eigentlich erst hinterher. Vor der That kann es höchstens indirekt sprechen, nämlich mittelst der Reflexion, welche ihm die Erinnerung früherer Fälle vorhält, wo ähnliche Thaten hinterher die Mißbilligung des
25 Gewissens erfahren haben. Hierauf scheint mir sogar die Etymologie des Wortes Gewissen zu beruhen, indem nur das bereits Geschehene gewiß ist. Nämlich in jedem, auch dem besten Menschen steigen, auf äußern Anlaß, erregten Affekt, oder aus innerer Verstimmung, unreine, niedrige, boshafte Gedanken
30 und Wünsche auf: für diese aber ist er moralisch nicht verantwortlich und dürfen sie sein Gewissen nicht belasten. Denn sie zeigen nur an, was der Mensch überhaupt, nicht aber was er, der sie denkt, zu thun fähig wäre. Denn andere Motive, die nur nicht augenblicklich und mit jenen zugleich ins Bewußt-
35 seyn treten, stehen ihnen, bei ihm, entgegen; so daß sie nie zu Thaten werden können: daher sie der überstimmten Minorität

einer beschließenden Versammlung gleichen. An den Thaten allein lernt ein Jeder sich selbst, so wie die Andern, empirisch kennen, und nur sie belasten das Gewissen. Denn sie allein sind nicht problematisch, wie die Gedanken, sondern, im Gegensatz hievon, gewiß, stehen unveränderlich da, werden nicht 5 bloß gedacht, sondern gewußt. Mit dem Lateinischen conscientia verhält es sich ebenso: es ist das Horazische conscire sibi, pallescere culpa. Ebenso mit συνειδησις. Es ist das Wissen des Menschen um Das, was er gethan hat. Zweitens, nimmt das Gewissen seinen Stoff stets aus der Erfahrung, welches der 10 angebliche kategorische Imperativ nicht kann, da er rein a priori ist. — Inzwischen dürfen wir voraussetzen, daß Kants Lehre vom Gewissen auch auf jenen von ihm neu eingeführten Begriff Licht zurückwerfen werde. Die Hauptdarstellung desselben findet sich in den „Metaphysischen Anfangsgründen zur Tugendlehre", 15 §. 13, welche wenigen Seiten ich bei der jetzt folgenden Kritik derselben als vorliegend voraussetze.

Diese Kantische Darstellung des Gewissens macht einen höchst imposanten Eindruck, vor welchem man mit ehrfurchtsvoller Scheu stehen blieb und sich um so weniger getraute, dagegen etwas ein- 20 zuwenden, als man befürchten mußte, seine theoretische Einrede mit einer praktischen verwechselt zu sehen und, wenn man die Richtigkeit der Kantischen Darstellung leugnete, für gewissenlos zu gelten. Mich kann das nicht irre machen, da es sich hier um Theorie, nicht um Praxis handelt und nicht abgesehen ist auf 25 Moral-Predigen, sondern auf strenge Prüfung der letzten Gründe der Ethik.

Zuvörderst bedient Kant sich durchweg lateinischer, juridischer Ausdrücke, die doch wenig geeignet scheinen, die geheimsten Regungen des menschlichen Herzens wiederzugeben. 30 Aber diese Sprache und die juridische Darstellung behält er von Anfang bis zu Ende bei: sie scheint also der Sache wesentlich und eigen. Es wird uns da im Innern des Gemüthes ein vollständiger Gerichtshof vorgeführt, mit Proceß, Richter, Ankläger, Vertheidiger, Urtheilsspruch. Verhielte sich nun wirklich der innere 35 Vorgang so, wie Kant ihn darstellt; so müßte man sich wundern, daß noch irgend ein Mensch, ich will nicht sagen so schlecht, aber so dumm seyn könnte, gegen das Gewissen zu handeln.

Denn eine solche übernatürliche Anstalt ganz eigener Art in unserm Selbstbewußtseyn, ein solches vermummtes Vehmgericht im geheimnißvollen Dunkel unsers Innern, müßte Jedem ein Grausen und eine Deisidämonie einjagen, die ihn wahrlich abhielte, kurze, flüchtige Vortheile zu ergreifen, gegen das Verbot und unter den Drohungen übernatürlicher, sich so deutlich und so nahe ankündigender, furchtbarer Mächte. — In der Wirklichkeit hingegen sehen wir umgekehrt die Wirksamkeit des Gewissens allgemein für so schwach gelten, daß alle Völker darauf bedacht gewesen sind, ihr durch positive Religion zu Hülfe zu kommen, oder gar sie dadurch völlig zu ersetzen. Auch hätte, bei einer solchen Beschaffenheit des Gewissens, die gegenwärtige Preisfrage der Königlichen Societät gar nie in den Sinn kommen können.

Bei näherer Betrachtung der Kantischen Darstellung finden wir jedoch, daß der imposante Effekt derselben hauptsächlich dadurch erreicht wird, daß Kant der moralischen Selbstbeurtheilung eine Form als eigen und wesentlich beilegt, die dies ganz und gar nicht ist, sondern ihr nur ebenso angepaßt werden kann, wie jeder andern, dem eigentlich Moralischen ganz fremden Rumination dessen, was wir gethan haben und hätten anders thun können. Denn nicht nur wird ebenfalls das offenbar unächte, erkünstelte, auf bloßen Aberglauben gegründete Gewissen, z. B. wenn ein Hindu sich vorwirft, zum Morde einer Kuh Anlaß gegeben zu haben, oder ein Jude sich erinnert, am Sabbath eine Pfeife im Hause geraucht zu haben, — die selbe Form des Anklagens, Vertheidigens und Richtens gelegentlich annehmen; sondern sogar auch diejenige Selbstprüfung, welche von gar keinem ethischen Gesichtspunkte ausgeht, ja eher unmoralischer als moralischer Art ist, wird ebenfalls oft in solcher Form auftreten. So z. B. wenn ich für einen Freund, gutmüthiger aber unüberlegter Weise, mich verbürgt habe, und nun am Abend mir deutlich wird, welche schwere Verantwortlichkeit ich da auf mich genommen habe, und wie es leicht kommen könne, daß ich dadurch in großen Schaden gerathe, den die alte Weisheitsstimme *ἐγγύα, πάρα δ' ἄτα!* mir prophezeit; da tritt ebenfalls in meinem Innern der Ankläger auf und auch ihm gegenüber der Advokat, welcher meine übereilte Verbürgung durch den Drang der Umstände, der Verbindlichkeiten, durch die Unverfänglichkeit der Sache, ja durch Belo-

bung meiner Gutmüthigkeit zu beschönigen sucht, und zuletzt auch der Richter, der unerbittlich das Urtheil „Dummer Streich!“ fällt, unter welchem ich zusammensinke.

Und wie mit der von *Kant* beliebten Gerichtsform, so steht es auch mit dem größten Theil seiner übrigen Schilderung. Z. B. was er, gleich Anfangs des Paragraphs, vom Gewissen als diesem eigenthümlich sagt, gilt auch von jedem Skrupel ganz anderer Art: es kann ganz wörtlich verstanden werden vom heimlichen Bewußtseyn eines Rentenirs, daß seine Ausgaben die Zinsen weit übersteigen, das Kapital angegriffen werde und allmälig dahinschmelzen müsse: „es folgt ihm wie sein Schatten, wenn „er zu entfliehen gedenkt: er kann sich zwar durch Lüste und „Zerstreuungen betäuben, oder in Schlaf bringen, aber nicht ver„meiden, dann und wann zu sich selbst zu kommen, oder zu er„wachen, wo er alsbald die furchtbare Stimme desselben ver„nimmt“ u. s. w. — Nachdem er nun jene Gerichtsform als der Sache wesentlich geschildert und daher vom Anfang bis zum Ende beibehalten hat, benutzt er sie zu folgendem fein angelegten Sophisma. Er sagt: „daß aber der durch sein Gewissen *An„geklagte mit dem Richter als Eine und dieselbe Person* „vorgestellt werde, ist eine ungereimte Vorstellungsart von einem „Gerichtshofe: denn da würde ja der Ankläger jederzeit verlie„ren“, welches er noch durch eine sehr geschrobene und unklare Anmerkung erläutert. Daraus nun folgert er, daß wir, um nicht in Widerspruch zu gerathen, uns den innern Richter (in jenem gerichtlichen Gewissensdrama) als von uns verschieden, als *einen Andern* denken müssen, und diesen als einen Herzenskündiger, einen Allwissenden, einen Allverpflichtenden, und, als exekutive Gewalt, einen Allmächtigen; so daß er jetzt, auf ganz ebener Bahn, seinen Lesern vom Gewissen zur Deisidämonie, als einer ganz nothwendigen Konsequenz desselben führt, heimlich darauf vertrauend, daß dieser ihm dahin um so williger folgen wird, als die früheste Erziehung ihm solche Begriffe geläufig, ja, zur andern Natur gemacht hat. Daher denn *Kant* hier leichtes Spiel findet; welches er jedoch hätte verschmähen und darauf bedacht seyn sollen, Redlichkeit hier nicht nur zu *predigen*, sondern auch zu *üben*. — Ich leugne schlechthin den oben angeführten Satz, auf dem alle jene Folgerungen beruhen; ja, ich erkläre

ihn für einen Winkelzug. Es ist nicht wahr, daß der Ankläger jederzeit verlieren müsse, wenn der Angeklagte mit dem Richter eine Person ist; wenigstens nicht beim innern Gerichtshofe: hat denn in meinem obigen Beispiel von der Verbürgung, der An-
5 kläger verloren? — Oder mußte man dabei, um nicht in Widerspruch zu gerathen, auch hier eine solche Prosopopoia vornehmen und sich nothwendig einen Andern objektiv als Denjenigen denken, dessen Urtheilsspruch jenes Donnerwort „Dummer Streich" gewesen wäre? Etwan einen leibhaftigen Merkur? Oder eine Per-
10 sonifikation der von Homer (Il., 23, 313 seq) empfohlenen Μῆτις, und demnach auch hier den Weg der Deisidämonie einschlagen, wiewohl der heidnischen?

Daß Kant bei seiner Darstellung sich verwahrt, seiner schon hier kurz, aber doch im Wesentlichen angedeuteten Moraltheologie
15 keine objektive Geltung beizulegen, sondern sie nur als subjektiv nothwendige Form hinzustellen; dies spricht ihn nicht los von der Willkührlichkeit, mit der er sie, wenn auch nur als subjektiv nothwendig, konstruirt; da solches mittelst ganz ungegründeter Annahmen geschieht.

20 So viel ist also gewiß, daß die ganze juridisch-dramatische Form, in der Kant das Gewissen darstellt und sie, als Eins mit der Sache selbst, durchweg und bis ans Ende beibehält, um endlich Folgerungen daraus zu ziehen, dem Gewissen völlig unwesentlich und keineswegs eigenthümlich ist. Vielmehr ist sie eine
25 viel allgemeinere Form, welche die Ueberlegung jeder praktischen Angelegenheit leicht annimmt, und die hauptsächlich entspringt aus dem dabei meistens eintretenden Konflikt entgegengesetzter Motive, deren Gewicht die reflektirende Vernunft successive prüft; wobei es gleichviel ist, ob diese Motive moralischer, oder egoisti-
30 scher Art sind, und ob es eine Deliberation des noch zu Thuenden, oder eine Rumination des schon Vollzogenen betrifft. Entkleiden wir nun aber Kants Darstellung von dieser ihr nur beliebig gegebenen dramatisch-juridischen Form; so verschwindet auch der sie umgebende Nimbus, nebst dem imposanten Effekt
35 derselben, und bloß dies bleibt übrig, daß, beim Nachdenken über unsere Handlungen, uns bisweilen eine Unzufriedenheit mit uns selbst, von besonderer Art, anwandelt, welche das Eigene hat, nicht den Erfolg, sondern die Handlung selbst zu betreffen und nicht,

wie jede andere, in der wir das Unkluge unsers Thuns bereuen, auf *egoistischen* Gründen zu beruhen; indem wir hier gerade damit unzufrieden sind, daß wir zu egoistisch gehandelt haben, zu sehr unser eigenes, zu wenig das Wohl Anderer berücksichtigt, oder wohl gar, ohne eigenen Vortheil, das *Wehe* Anderer, seiner selbst wegen, uns zum Zwecke gemacht haben. Daß wir darüber mit uns selbst unzufrieden seyn und uns betrüben können über Leiden, die wir nicht *gelitten*, sondern *verursacht* haben, dies ist die nackte Thatsache, und diese wird Niemand leugnen. Den Zusammenhang derselben mit der allein probehaltigen Basis der Ethik werden wir weiterhin untersuchen. *Kant* aber hat, wie ein kluger Sachwalter, aus dem ursprünglichen Faktum, durch Ausschmückung und Vergrößerung desselben, so viel als irgend möglich zu machen gesucht, um eine recht breite Basis für seine Moral und Moraltheologie vorweg zu haben.

§. 10.

Kants Lehre vom intelligibeln und empirischen Charakter. — Theorie der Freiheit.

Nachdem ich, im Dienste der Wahrheit, auf die Kantische Ethik Angriffe gethan habe, welche nicht, wie die bisherigen, nur die Oberfläche treffen, sondern sie in ihrem tiefsten Grunde unterwühlen, scheint mir die Gerechtigkeit zu fordern, daß ich nicht von ihr scheide, ohne *Kants* größtes und glänzendes Verdienst um die Ethik in Erinnerung gebracht zu haben. Dieses besteht in der Lehre vom Zusammenbestehen der Freiheit mit der Nothwendigkeit, welche er zuerst in der Kritik der reinen Vernunft (S. 533—554 der ersten und S. 561—582 der fünften Auflage) vorträgt, jedoch eine noch deutlichere Darstellung davon in der Kritik der praktischen Vernunft (vierte Auflage, S. 169—179; — R., S. 224—231) giebt.

Hobbes zuerst, dann *Spinoza*, dann *Hume*, auch *Hollbach* im Syst. d. la nat., und endlich am ausführlichsten und gründlichsten *Priestley*, hatten die vollkommene und strenge Nothwendigkeit der Willensakte, bei eintretenden Motiven, so deutlich bewiesen und außer Zweifel gestellt, daß sie den vollkommen demonstrirten Wahrheiten beizuzählen ist: daher nur Unwissenheit

und Rohheit von einer Freiheit in den einzelnen Handlungen des Menschen, einem libero arbitrio indifferentiae, zu reden fortfahren konnte. Auch Kant nahm, in Folge der unwiderleglichen Gründe dieser Vorgänger, die vollkommene Nothwendigkeit der Willensakte als eine ausgemachte Sache, an welcher kein Zweifel mehr obwalten konnte; wie dies alle die Stellen beweisen, in welchen er allein vom theoretischen Gesichtspunkt aus von der Freiheit redet. Dabei bleibt es jedoch wahr, daß unsere Handlungen von einem Bewußtseyn der Eigenmächtigkeit und Ursprünglichkeit begleitet sind, vermöge dessen wir sie als unser Werk erkennen und Jeder, mit untrüglicher Gewißheit, sich als den wirklichen Thäter seiner Thaten und für dieselben moralisch verantwortlich fühlt. Da nun aber die Verantwortlichkeit eine Möglichkeit anders gehandelt zu haben, mithin Freiheit, auf irgend eine Weise, voraussetzt; so liegt im Bewußtseyn der Verantwortlichkeit mittelbar auch das der Freiheit. Zur Lösung dieses aus der Sache selbst hervorgehenden Widerspruches ward nun Kants tiefsinnige Unterscheidung zwischen Erscheinung und Ding an sich, welche der innerste Kern seiner ganzen Philosophie und eben deren Hauptverdienst ist, der endlich gefundene Schlüssel.

Das Individuum, bei seinem unveränderlichen, angeborenen Charakter, in allen seinen Aeußerungen durch das Gesetz der Kausalität, die hier, als durch den Intellekt vermittelt, Motivation heißt, streng bestimmt, ist nur die Erscheinung. Das dieser zum Grunde liegende Ding an sich ist, als außer Raum und Zeit befindlich, frei von aller Succession und Vielheit der Akte, Eines und unveränderlich. Seine Beschaffenheit an sich ist der intelligible Charakter, welcher in allen Thaten des Individui gleichmäßig gegenwärtig und in ihnen allen, wie das Petschaft in tausend Siegeln, ausgeprägt, den in der Zeit und Succession der Akte sich darstellenden, empirischen Charakter dieser Erscheinung bestimmt, die daher in allen ihren Aeußerungen, welche von den Motiven hervorgerufen werden, die Konstanz eines Naturgesetzes zeigen muß; weshalb alle ihre Akte streng nothwendig erfolgen. Hiedurch war nun auch jene Unveränderlichkeit, jene unbiegsame Starrheit des empirischen Charakters jedes Menschen, welche denkende Köpfe von jeher wahrgenommen hatten (während die übrigen meinten, durch vernünftige Vorstel-

lungen und moralische Vermahnungen sei der Charakter eines Menschen umzugestalten), auf einen rationellen Grund zurückgeführt, mithin auch für die Philosophie festgestellt und diese dadurch mit der Erfahrung in Einklang gebracht; so daß sie nicht länger beschämt wurde von der Volksweisheit, welche jene Wahrheit längst ausgesprochen hatte in dem Spanischen Sprichwort: Lo que entra con el capillo, sale con la mortaja (Das was mit der Kindermütze hineinkommt, geht mit dem Leichentuche wieder heraus), oder: Lo que en la leche se mama, en la mortaja se derrama (Was mit der Milch eingesogen wird, wird ins Leichentuch wieder ausgegossen).

Diese Lehre Kants vom Zusammenbestehen der Freiheit mit der Nothwendigkeit halte ich für die größte aller Leistungen des menschlichen Tiefsinns. Sie, nebst der transscendentalen Aesthetik, sind die zwei großen Diamanten in der Krone des Kantischen Ruhmes, der nie verhallen wird. — Bekanntlich hat Schelling, in seiner Abhandlung über die Freiheit, eine durch ihr lebhaftes Kolorit und anschauliche Darstellung für Viele faßlichere Paraphrase jener Lehre Kants gegeben, welche ich loben würde, wenn Schelling die Redlichkeit gehabt hätte, dabei zu sagen, daß er hier Kants Weisheit, nicht seine eigene, vorträgt, wofür ein Theil des philosophischen Publikums sie noch heute hält.

Nun kann man aber diese Kantische Lehre und das Wesen der Freiheit überhaupt auch dadurch sich faßlicher machen, daß man sie mit einer allgemeinen Wahrheit in Verbindung setzt, als deren bündigsten Ausdruck ich einen von den Scholastikern öfter ausgesprochenen Satz ansehe: operari sequitur esse; d. h. jedes Ding in der Welt wirkt nach dem wie es ist, nach seiner Beschaffenheit, in welcher daher alle seine Aeußerungen schon potentiá enthalten sind, actu aber eintreten, wann äußere Ursachen sie hervorrufen; wodurch denn eben jene Beschaffenheit selbst sich kund giebt. Diese ist der empirische Charakter, hingegen dessen innerer, der Erfahrung nicht zugängliche, letzte Grund ist der intelligible Charakter, d. h. das Wesen an sich dieses Dinges. Der Mensch macht hierin keine Ausnahme von der übrigen Natur: auch er hat seine feststehende Beschaffenheit, seinen unveränderlichen Charakter, der jedoch ganz individuell und bei Jedem ein anderer ist. Dieser ist eben

empirisch für unsere Auffassung, aber eben deshalb nur Erscheinung: was er hingegen seinem Wesen an sich selbst nach seyn mag, heißt der intelligible Charakter. Seine sämmtlichen Handlungen, ihrer äußern Beschaffenheit nach durch die
5 Motive bestimmt, können nie anders als diesem unveränderlichen individuellen Charakter gemäß ausfallen: wie Einer ist, so muß er handeln. Daher ist dem gegebenen Individuo, in jedem gegebenen einzelnen Fall, schlechterdings nur eine Handlung möglich: operari sequitur esse. Die Freiheit gehört nicht dem em-
10 pirischen, sondern allein dem intelligibeln Charakter an. Das operari eines gegebenen Menschen ist von Außen durch die Motive, von Innen durch seinen Charakter nothwendig bestimmt: daher Alles, was er thut, nothwendig eintritt. Aber in seinem Esse, da liegt die Freiheit. Er hätte ein anderer seyn können:
15 und in dem, was er ist, liegt Schuld und Verdienst. Denn Alles, was er thut, ergiebt sich daraus von selbst, als ein bloßes Korollarium. — Durch Kants Theorie werden wir eigentlich von dem Grundirrthum zurückgebracht, der die Nothwendigkeit ins Esse und die Freiheit ins Operari verlegte, und werden zu
20 der Erkenntniß geführt, daß es sich gerade umgekehrt verhält. Deshalb betrifft die moralische Verantwortlichkeit des Menschen zwar zunächst und ostensibel Das, was er thut, im Grunde aber Das, was er ist; da, dieses vorausgesetzt, sein Thun, beim Eintritt der Motive, nie anders ausfallen konnte, als es ausgefallen
25 ist. Aber so strenge auch die Nothwendigkeit ist, mit welcher, bei gegebenem Charakter, die Thaten von den Motiven hervorgerufen werden; so wird es dennoch Keinem, selbst dem nicht, der hievon überzeugt ist, je einfallen, sich dadurch diskulpiren und die Schuld auf die Motive wälzen zu wollen: denn er erkennt deut-
30 lich, daß hier, der Sache und den Anlässen nach, also objective, eine ganz andere, sogar eine entgegengesetzte Handlung sehr wohl möglich war, ja, eingetreten seyn würde, wenn nur Er ein Anderer gewesen wäre. Daß aber er, wie es sich aus der Handlung ergiebt, ein Solcher und kein Anderer ist, — das ist
35 es, wofür er sich verantwortlich fühlt: hier, im Esse liegt die Stelle, welche der Stachel des Gewissens trifft. Denn das Gewissen ist eben nur die aus der eigenen Handlungsweise entstehende und immer intimer werdende Bekanntschaft mit dem eige-

nen Selbst. Daher wird vom Gewissen, zwar auf Anlaß des Operari, doch eigentlich das Esse angeschuldigt. Da wir uns der Freiheit nur mittelst der Verantwortlichkeit bewußt sind; so muß, wo diese liegt, auch jene liegen: also im Esse. Das Operari fällt der Nothwendigkeit anheim. Aber, wie die Andern, so lernen wir auch uns selbst nur empirisch kennen und haben von unserm Charakter keine Kenntniß a priori. Vielmehr hegen wir von diesem ursprünglich eine sehr hohe Meinung, indem das quisque praesumitur bonus, donec probetur contrarium, auch vor dem innern foro gilt.

Anmerkung.

Wer das Wesentliche eines Gedankens auch in ganz verschiedenen Einkleidungen desselben wiederzuerkennen fähig ist, wird mit mir einsehen, daß jene Kantische Lehre vom intelligibeln und empirischen Charakter eine zur abstrakten Deutlichkeit erhobene Einsicht ist, die schon Plato gehabt hat, welcher jedoch, weil er die Idealität der Zeit nicht erkannt hatte, sie nur in zeitlicher Form, mithin bloß mythisch und in Verbindung mit der Metempsychose darlegen konnte. Diese Erkenntniß der Identität beider Lehren wird nun aber sehr verdeutlicht durch die Erläuterung und Ausführung des Platonischen Mythos, welche Porphyrius mit so großer Klarheit und Bestimmtheit gegeben hat, daß die Uebereinstimmung mit der abstrakten Kantischen Lehre bei ihm unverkennbar hervortritt. Aus einer nicht mehr vorhandenen Schrift von ihm hat uns diese Erörterung, in welcher er den hier in Rede stehenden, von Plato, in der zweiten Hälfte des zehnten Buches der Republik gegebenen Mythos, genau und speciell kommentirt, Stobäos in extenso aufbehalten, im zweiten Buch seiner Eklogen, Kap. 8, §§. 37—40, welcher Abschnitt höchst lesenswerth ist. Zur Probe bringe ich daraus den kurzen §. 39 hier bei, damit der theilnehmende Leser angereizt werde, den Stobäus selbst zur Hand zu nehmen. Er wird alsdann erkennen, daß jener Platonische Mythos angesehen werden kann als eine Allegorie der großen und tiefen Erkenntniß, welche Kant, in ihrer abstrakten Reinheit, als Lehre vom intelligibeln und empirischen Charakter aufgestellt hat, und daß folglich diese im Wesentlichen schon vor Jahrtausenden von Plato erlangt war, ja, noch viel

höher hinaufreicht, da Porphyrius der Meinung ist, daß Plato sie von den Aegyptern überkommen habe. Nun aber liegt sie schon in der Metempsychosenlehre des Brahmanismus, von welchem, höchst wahrscheinlich, die Weisheit der Aegyptischen Priester
5 abstammt. — Der besagte §. 39 lautet:

Τὸ γὰρ ὅλον βούλημα τοιοῦτ' ἔοικεν εἶναι τὸ τοῦ Πλάτωνος· ἔχειν μὲν τὸ αὐτεξούσιον τὰς ψυχὰς, πρὶν εἰς σώματα καὶ βίους διαφόρους ἐμπεσεῖν, εἰς τὸ ἢ τοῦτον τὸν βίον ἑλέσθαι, ἢ ἄλλον, ὃν, μετὰ ποιᾶς ζωῆς καὶ σώματος οἰκείου τῇ ζωῇ, ἐκτελέσειν
10 *μέλλει· (καὶ γὰρ λέοντος βίον ἐπ' αὐτῇ εἶναι ἑλέσθαι, καὶ ἀνδρός). Κᾀκεῖνο μέντοι τὸ αὐτεξούσιον, ἅμα τῇ πρός τινα τῶν τοιούτων βίων πτώσει, ἐμπεπόδισται. Κατελθοῦσαι γὰρ εἰς τὰ σώματα, καὶ ἀντὶ ψυχῶν ἀπολύτων γεγονυῖαι ψυχαὶ ζῴων, τὸ αὐτεξούσιον φέρουσι οἰκεῖον τῇ τοῦ ζῴου κατασκευῇ, καὶ ἐφ' ὧν*
15 *μὲν εἶναι πολύνουν καὶ πολυκίνητον, ὡς ἐπ' ἀνθρώπου, ἐφ' ὧν δὲ ὀλιγοκίνητον καὶ μονότροπον, ὡς ἐπὶ τῶν ἄλλων σχεδὸν πάντων ζῴων. Ἠρτῆσθαι δὲ τὸ αὐτεξούσιον τοῦτο ἀπὸ τῆς κατασκευῆς, κινούμενον μὲν ἐξ αὐτοῦ, φερόμενον δὲ κατὰ τὰς ἐκ τῆς κατασκευῆς γιγνομένας προθυμίας.* (Omnino enim Platonis sen-
20 tentia haec videtur esse: habere quidem animas, priusquam in corpora vitaeque certa genera incidant, vel ejus vel alterius vitae eligendae potestatem, quam in corpore, vitae conveniente, degant [nam et leonis vitam et hominis ipsis licere eligere]; simul vero, cum vita aliqua adepta, liber-
25 tatem illam tolli. Cum vero in corpora descenderint, et ex liberis animabus factae sint animalium animae, libertatem, animalis organismo convenientem, nanciscuntur; esse autem eam alibi valde intelligentem et mobilem, ut in homine; alibi vero simplicem et parum mobilem, ut fere in
30 omnibus ceteris animalibus. Pendere autem hanc libertatem sic ab animalis organismo, ut per se quidem moveatur, juxta illius autem appetitiones feratur.)

§. 11.

Die Fichte'sche Ethik als Vergrößerungsspiegel der
35 Fehler der Kantischen.

Wie in der Anatomie und Zoologie dem Schüler manche Dinge nicht so augenfällig an Präparaten und Naturprodukten

werden, wie an Kupferstichen, welche dieselben mit einiger Uebertreibung darstellen; so kann ich Dem, welchem, nach der in den obigen Paragraphen gegebenen Kritik, die Richtigkeit der Kantischen Grundlage der Ethik noch nicht vollkommen eingeleuchtet hätte, als ein Mittel zur Verdeutlichung dieser Erkenntniß *Fichte's* „System der Sittenlehre" empfehlen.

Wie nämlich im alten deutschen Puppenspiel dem Kaiser, oder sonstigen Helden, alle Mal der Hanswurst beigegeben war, welcher Alles, was der Held gesagt oder gethan hatte, nachher in *seiner* Manier und mit Uebertreibung wiederholte; so steht hinter dem großen *Kant* der Urheber der Wissenschaftslehre, richtiger Wissenschaftsleere. Wie dieser Mann seinen, dem Deutschen philosophischen Publico gegenüber ganz passenden und zu billigenden Plan, mittelst einer philosophischen Mystifikation Aufsehn zu erregen, um in Folge desselben seine und der Seinigen Wohlfahrt zu begründen, vorzüglich dadurch ausführte, daß er *Kanten* in allen Stücken *überbot*, als dessen lebendiger Superlativ auftrat und durch Vergrößerung der hervorstechenden Theile ganz eigentlich eine Karikatur der Kantischen Philosophie zu Stande brachte; so hat er dieses auch in der Ethik geleistet. In seinem „System der Sittenlehre" finden wir den kategorischen Imperativ herangewachsen zu einem despotischen Imperativ: das absolute Soll, die gesetzgebende Vernunft und das Pflichtgebot haben sich entwickelt zu einem *moralischen Fatum*, einer unergündlichen Nothwendigkeit, daß das Menschengeschlecht gewissen Maximen streng gemäß handle (S. 308—309), als woran, nach den moralischen Anstalten zu urtheilen, sehr viel gelegen seyn muß, obwohl man nirgends eigentlich erfährt *was*, sondern nur so viel sieht, daß wie den Bienen ein Trieb einwohnt, gemeinschaftlich Zellen und einen Stock zu bauen, so in den Menschen angeblich ein Trieb liegen soll, gemeinschaftlich eine große, streng moralische Weltkomödie aufzuführen, zu welcher wir die bloßen Drahtpuppen wären und nichts weiter; wiewohl mit dem bedeutenden Unterschiede, daß der Bienenstock denn doch wirklich zu Stande kommt, hingegen statt der moralischen Weltkomödie in der That eine höchst unmoralische aufgeführt wird. So sehen wir denn hier die imperative Form der Kantischen Ethik, das Sittengesetz und absolute Soll, weiter geführt, bis ein *System*

des moralischen Fatalismus daraus geworden, dessen Ausführung bisweilen in das Komische übergeht.*)

Wenn in Kants Ethik ein gewisser moralischer Pedantismus zu spüren ist; so giebt, bei Fichte, die lächerlichste moralische Pedanterei reichen Stoff zur Satire. Man lese z. B., S. 407—409, die Entscheidung des bekannten kasuistischen Exempels, wo von zwei Menschenleben eines verloren werden muß. Ebenso finden wir alle Fehler Kants in den Superlativ gesteigert: z. B. S. 199: „Den Trieben der Sympathie, des Mitleids, der Menschen-„liebe zufolge zu handeln ist schlechthin nicht moralisch, sondern „insofern gegen die Moral."! — S. 402: „Die Triebfeder „der Dienstfertigkeit muß nie eine unbesonnene Gutherzigkeit seyn, „sondern der deutlich gedachte Zweck, die Kausalität der Ver-„nunft so viel als möglich zu befördern." — Zwischen jenen

---

*) Zum Beleg des Gesagten will ich hier nur einigen wenigen Stellen Raum gestatten. S. 196: „Der sittliche Trieb ist absolut, er fordert „schlechthin, ohne allen Zweck außer ihm selbst." — S. 232: „Nun soll, „zufolge des Sittengesetzes, das empirische Zeitwesen ein genauer Abdruck „des ursprünglichen Ich werden." — S. 308: „Der ganze Mensch ist Vehi-„kul des Sittengesetzes." — S. 342: „Ich bin nur Instrument, bloßes „Werkzeug des Sittengesetzes, schlechthin nicht Zweck." — S. 343: „Jeder „ist Zweck als Mittel, die Vernunft zu realisiren: dies ist der letzte Endzweck „seines Daseyns: dazu allein ist er da, und wenn dies nicht geschehen sollte, „so braucht er überhaupt nicht zu seyn." — S. 347: „Ich bin Werkzeug „des Sittengesetzes in der Sinnenwelt!" — S. 360: „Es ist Verordnung „des Sittengesetzes, den Leib zu ernähren, die Gesundheit desselben zu be-„fördern: es versteht sich, daß dies in keinem Sinne und zu keinem andern „Zweck geschehen darf, als um ein tüchtiges Werkzeug zur Beförderung „des Vernunftzwecks zu seyn." — (Vergl. S. 371) S. 376: „Jeder „menschliche Leib ist Werkzeug zur Beförderung des Vernunftzwecks: daher „muß die höchstmögliche Tauglichkeit jedes Werkzeugs dazu mir Zweck seyn: „ich muß sonach Sorgfalt für Jeden tragen." — Dies ist seine Ableitung der Menschenliebe! — S. 377: „Ich kann und darf für mich selbst nur „sorgen, lediglich weil und in wiefern ich ein Werkzeug des Sitten-„gesetzes bin." — S. 388: „Einen Verfolgten mit Gefahr des eigenen „Lebens zu vertheidigen, ist absolute Schuldigkeit: — sobald Menschenleben „in Gefahr ist, habt ihr nicht mehr das Recht, auf die Sicherheit eures „eigenen zu denken." — S. 420: „Es giebt gar keine Ansicht meines „Nebenmenschen auf dem Gebiete des Sittengesetzes, als die, daß er sei ein „Werkzeug der Vernunft."

Pedantereien guckt nun aber Fichte's eigentliche philosophische Rohheit, — wie sie zu erwarten ist bei einem Mann, dem das Lehren nie Zeit zum Lernen gelassen hat, — augenfällig hervor, indem er das liberum arbitrium indifferentiae ernstlich aufstellt und mit den gemeinsten Gründen befestigt (S. 160, 173, 205, 5 208, 237, 259, 261). — Wer noch nicht vollkommen überzeugt ist, daß das Motiv, obgleich durch das Medium der Erkenntniß einwirkend, eine Ursache ist, wie jede andere, folglich die selbe Nothwendigkeit des Erfolgs, wie jede andere, mit sich führt, daher alle menschlichen Handlungen streng nothwendig erfolgen, — 10 der ist noch philosophisch roh und nicht in den Elementen der philosophischen Erkenntniß unterrichtet. Die Einsicht in die strenge Nothwendigkeit der menschlichen Handlungen ist die Gränzlinie, welche die philosophischen Köpfe von den andern scheidet: und an dieser angelangt zeigte Fichte deutlich, daß er zu den andern 15 gehörte. Daß er dann wieder, Kants Spur nachgehend (S. 303), Dinge sagt, die mit obigen Stellen in geradem Widerspruch stehen, beweist, wie so viele andere Widersprüche in seinen Schriften, nur, daß er, als Einer, dem es mit Erforschung der Wahrheit nie Ernst war, gar keine feste Grundüberzeugung hatte; wie 20 sie denn zu seinen Zwecken auch ganz und gar nicht nöthig war. Nichts ist lächerlicher, als daß man diesem Mann die strengste Konsequenz nachgerühmt hat, indem man seinen pedantischen, triviale Dinge breit demonstrirenden Ton richtig dafür annahm. 25

Die vollkommenste Entwicklung jenes Systems des moralischen Fatalismus Fichte's findet man in seiner letzten Schrift: „Die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umrisse dargestellt", Berlin 1810, — welche den Vorzug hat, nur 46 S. 12° stark zu seyn und doch seine ganze Philosophie in nuce zu 30 enthalten, weshalb sie allen Denen zu empfehlen ist, welche ihre Zeit für zu kostbar halten, als daß sie mit den in Christian-Wolffischer Breite und Langweiligkeit abgefaßten und eigentlich auf Täuschung, nicht auf Belehrung des Lesers abgesehenen größeren Produktionen dieses Mannes vergeudet werden dürfte. In die- 35 ser kleinen Schrift also heißt es S. 32: „Die Anschauung „einer Sinnenwelt war nur dazu da, daß an dieser Welt

„das Ich als absolut sollendes sich sichtbar würde." — S. 33 kommt gar „das Soll der Sichtbarkeit des Soll", und S. 36 „ein Soll des Ersehens, daß ich soll". — Dahin also hat, als exemplar vitiis imitabile, die imperative Form der Ethik Kants, mit ihrem unerwiesenen Soll, das sie als ein gar bequemes *που στω* sich erbat, gleich nach Kanten geführt.

Uebrigens stößt alles hier Gesagte Fichte's Verdienst nicht um, welches darin besteht, die Philosophie Kants, dieses späte Meisterstück des menschlichen Tiefsinns, bei der Nation, unter der es auftrat, verdunkelt, ja, verdrängt zu haben, durch windbeutelnde Superlative, durch Extravaganzen und den unter der Larve des Tiefsinns auftretenden Unsinn seiner „Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre", und hiedurch der Welt unwiderleglich gezeigt zu haben, welches die Kompetenz des Deutschen philosophischen Publikums sei; da er es die Rolle eines Kindes spielen ließ, dem man ein kostbares Kleinod aus den Händen lockt, indem man ihm ein Nürnberger Spielzeug dafür hinhält. Sein dadurch erlangter Ruhm lebt, auf Kredit, noch heute fort, und noch heute wird Fichte stets neben Kant genannt, als noch so Einer (*Ἡρακλῆς καὶ πίθηκος!* — i. e. Hercules et simia!), ja, oft über ihn gestellt.*) Daher hat auch sein Beispiel jene von gleichem Geiste beseelten und mit gleichem Erfolge gekrönten Nachfolger in der Kunst philosophischer Mystifikation des Deutschen Publikums hervorgerufen, die Jeder kennt und von denen ausführlich zu reden, hier nicht der Ort ist; obwohl ihre respektiven Meinungen noch immer von den Philosophieprofessoren lang und breit dargelegt und ernsthaft diskutirt werden; als ob man es wirklich mit Philosophen zu thun hätte. Fichten also ist es

*) Ich belege dieses durch eine Stelle aus der allerneuesten philosophischen Litteratur. Herr Feuerbach, ein Hegelianer (c'est tout dire) läßt sich in seinem Buche „P. Bayle, Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie", 1838, S. 80, also vernehmen: „Noch erhabener als Kants sind „aber Fichte's Ideen, die er in seiner Sittenlehre und zerstreut in seinen „übrigen Schriften aussprach. Das Christenthum hat an Erhabenheit nichts, „was es den Ideen Fichte's an die Seite stellen könnte."

zu verdanken, daß lukulente Akten da sind, um einst revidirt zu werden vor dem Richterstuhle der Nachwelt, diesem Kassationshofe der Urtheile der Mitwelt, welcher, zu fast allen Zeiten, für das ächte Verdienst Das hat seyn müssen, was das Jüngste Gericht für die Heiligen ist. 5

III.

Begründung der Ethik.

§. 12.

Anforderungen.

Also auch Kants Begründung der Ethik, seit sechzig Jahren für ein festes Fundament derselben gehalten, versinkt vor unsern Augen in den tiefen, vielleicht unausfüllbaren Abgrund der philosophischen Irrthümer, indem sie sich als eine unstatthafte Annahme und als eine bloße Verkleidung der theologischen Moral erweist. — Daß die früheren Versuche, die Ethik zu begründen, noch weniger genügen können, darf ich, wie gesagt, als bekannt voraussetzen. Es sind meistens unerwiesene, aus der Luft gegriffene Behauptungen, und zugleich, wie eben auch Kants Begründung selbst, künstliche Subtilitäten, welche die feinsten Unterscheidungen verlangen und auf den abstraktesten Begriffen beruhen, schwierige Kombinationen, heuristische Regeln, Sätze, die auf einer Nadelspitze balanciren, und stelzbeinige Maximen, von deren Höhe herab man das wirkliche Leben und sein Gewühl nicht mehr sehen kann. Daher sind sie allerdings trefflich geeignet, in den Hörsälen widerzuhallen und eine Uebung des Scharfsinnes abzugeben: aber dergleichen kann es nicht seyn, was den in jedem Menschen dennoch wirklich vorhandenen Aufruf zum Rechtthun und Wohlthun hervorbringt, noch kann es den starken Antrieben zur Ungerechtigkeit und Härte das Gleichgewicht halten, noch auch den

Vorwürfen des Gewissens zum Grunde liegen; welche auf die Verletzung solcher spitzfindigen Maximen zurückführen zu wollen, nur dienen kann, diese lächerlich zu machen. Künstliche Begriffs-Kombinationen jener Art können also, wenn wir die Sache ernstlich nehmen, nimmermehr den wahren Antrieb zur Gerechtigkeit 5 und Menschenliebe enthalten. Dieser muß vielmehr etwas seyn, das wenig Nachdenken, noch weniger Abstraktion und Kombination erfordert, das, von der Verstandesbildung unabhängig, Jeden, auch den rohesten Menschen, anspreche, bloß auf anschaulicher Auffassung beruhe und unmittelbar aus der Realität der 10 Dinge sich aufdringe. Solange die Ethik nicht ein Fundament dieser Art aufzuweisen hat, mag sie in den Hörsälen disputiren und paradiren: das wirkliche Leben wird ihr Hohn sprechen. Ich muß daher den Ethikern den paradoxen Rath ertheilen, sich erst ein wenig im Menschenleben umzusehen. 15

§. 13.

Skeptische Ansicht.

Oder aber gienge vielleicht aus dem Rückblicke auf die seit mehr als zwei Tausend Jahren vergeblich gemachten Versuche, eine sichere Grundlage für die Moral zu finden, hervor, daß es 20 gar keine natürliche, von menschlicher Satzung unabhängige Moral gebe, sondern diese durch und durch ein Artefakt sei, ein Mittel, erfunden zur bessern Bändigung des eigensüchtigen und boshaften Menschengeschlechts, und daß sie demnach, ohne die Stütze der positiven Religionen, dahin fallen würde, weil sie keine innere 25 Beglaubigung und keine natürliche Grundlage hätte? Justiz und Polizei können nicht überall ausreichen: es giebt Vergehungen, deren Entdeckung zu schwer, ja einige, deren Bestrafung mißlich ist; wo uns also der öffentliche Schutz verläßt. Zudem kann das bürgerliche Gesetz höchstens Gerechtigkeit, nicht aber Menschenliebe 30 und Wohlthun erzwingen, schon weil hiebei Jeder der passive, Keiner aber der aktive Theil würde seyn wollen. Dies hat die Hypothese veranlaßt, daß die Moral allein auf der Religion beruhe und beide zum Zweck hätten, das Komplement zur nothwendigen Unzulänglichkeit der Staatseinrichtung und Gesetzgebung 35 zu seyn. Eine natürliche, d. h. bloß auf die Natur der Dinge

oder des Menschen gegründete Moral könne es demnach nicht geben: woraus sich erkläre, daß die Philosophen umsonst bestrebt sind, ihr Fundament zu suchen. Diese Meinung ist nicht ohne Scheinbarkeit: schon die Pyrrhoniker stellten sie auf: *οὔτε ἀγαθόν*
5 *τί ἐστι φύσει, οὔτε κακόν,*

ἀλλὰ πρὸς ἀνθρώπων ταῦτα νόῳ κέκριται,

κατὰ τὸν Τίμωνα (neque est aliquod bonum naturâ, neque malum, „sed haec ex arbitrio hominum dijudicantur", — secundum Timonem). Sext. Emp. adv. Math., XI, 140, und
10 auch in neuerer Zeit haben ausgezeichnete Denker sich zu ihr bekannt. Sie verdient daher eine sorgfältige Prüfung, wenn es gleich bequemer wäre, sie durch einen inquisitoriellen Seitenblick auf das Gewissen Derer, in denen ein solcher Gedanke aufsteigen konnte, zu beseitigen.

15 Man würde sich in einem großen und sehr jugendlichen Irrthum befinden, wenn man glaubte, daß alle gerechte und legale Handlungen der Menschen moralischen Ursprungs wären. Vielmehr ist zwischen der Gerechtigkeit, welche die Menschen ausüben, und der ächten Redlichkeit des Herzens, meistens ein analoges
20 Verhältniß, wie zwischen den Aeußerungen der Höflichkeit und der ächten Liebe des Nächsten, welche nicht, wie jene, zum Schein, sondern wirklich den Egoismus überwindet. Die überall zur Schau getragene Rechtlichkeit der Gesinnung, welche über jeden Zweifel erhaben seyn will, nebst der hohen Indignation, welche
25 durch die leiseste Andeutung eines Verdachts in dieser Hinsicht rege wird und bereit ist, in den feurigsten Zorn überzugehen, — dies Alles wird nur der Unerfahrene und Einfältige sofort für baare Münze und Wirkung eines zarten moralischen Gefühls oder Gewissens nehmen. In Wahrheit beruht die allgemeine, im
30 menschlichen Verkehr ausgeübte und als felsenfeste Maxime behauptete Rechtlichkeit hauptsächlich auf zwei äußeren Nothwendigkeiten: erstlich auf der gesetzlichen Ordnung, mittelst welcher die öffentliche Gewalt die Rechte eines Jeden schützt, und zweitens auf der erkannten Nothwendigkeit des guten Namens, oder der
35 bürgerlichen Ehre, zum Fortkommen in der Welt, mittelst welcher die Schritte eines Jeden unter der Aufsicht der öffentlichen Meinung stehen, welche, unerbittlich strenge, auch einen einzigen Fehltritt in diesem Stücke nie verzeiht, sondern ihn, als einen

unauslöschlichen Makel, dem Schuldigen bis an den Tod nachträgt. Hierin ist sie wirklich weise: denn sie geht von dem Grundsatze operari sequitur esse und demnach von der Ueberzeugung aus, daß der Charakter unveränderlich sei und daher, was Einer ein Mal gethan hat, er unter ganz gleichen Umständen, unausbleiblich wieder thun werde. Diese zwei Wächter also sind es, welche die öffentliche Rechtlichkeit bewachen und ohne welche wir, unverhohlen gesagt, übel daran wären, vorzüglich in Hinsicht auf den Besitz, diesen Hauptpunkt im menschlichen Leben, um welchen hauptsächlich dessen Thun und Treiben sich dreht. Denn die rein ethischen Motive zur Ehrlichkeit, angenommen daß sie vorhanden sind, können meistentheils nur nach einem weiten Umwege ihre Anwendung auf den bürgerlichen Besitz finden. Sie können nämlich sich zunächst und unmittelbar allein auf das natürliche Recht beziehen; auf das positive aber erst mittelbar, sofern nämlich jenes ihm zum Grunde liegt. Das natürliche Recht aber haftet an keinem andern Eigenthum, als an dem durch eigene Mühe erworbenen, durch dessen Angriff die darauf verwendeten Kräfte des Besitzers mit angegriffen, ihm also geraubt werden. — Die Präoccupationstheorie verwerfe ich unbedingt, kann jedoch nicht hier auf ihre Widerlegung eingehen.*) — Nun soll freilich jeder auf positives Recht gegründete Besitz, wenn auch durch noch so viele Mittelglieder, zuletzt und in erster Quelle auf dem natürlichen Eigenthumsrechte beruhen. Aber wie weit liegt nicht, in den meisten Fällen, unser bürgerlicher Besitz von jener Urquelle des natürlichen Eigenthumsrechtes ab! Meistens hat er mit diesem einen sehr schwer oder gar nicht nachweisbaren Zusammenhang: unser Eigenthum ist geerbt, erheirathet, in der Lotterie gewonnen, oder wenn auch das nicht, doch nicht durch eigentliche Arbeit im Schweiße des Angesichts, sondern durch kluge Gedanken und Einfälle erworben, z. B. im Spekulationshandel, ja, mitunter auch durch dumme Einfälle, welche, mittelst des Zufalls, der Deus Eventus gekrönt und verherrlicht hat. In den wenigsten Fällen ist es eigentlich die Frucht wirklicher Mühe und Arbeit, und selbst dann ist diese oft nur eine geistige, wie die

*) Siehe „Die Welt als Wille und Vorstellung", Bd. 1, §. 62, S. 396 ff., und Bd. 2, Kap. 47, S. 682.

der Advokaten, Aerzte, Beamten, Lehrer, welche, nach dem Blicke des rohen Menschen, wenig Anstrengung zu kosten scheint. Es bedarf schon bedeutender Bildung, um bei allem solchen Besitz das ethische Recht zu erkennen und es demnach aus rein moralischem Antriebe zu achten. — Demzufolge betrachten Viele, im Stillen, das Eigenthum der Andern als allein nach positivem Rechte besessen. Finden sie daher Mittel, es ihnen mittelst Benutzung, ja auch nur Umgehung der Gesetze zu entreißen; so tragen sie kein Bedenken: denn ihnen scheint, daß Jene es auf demselben Wege verlören, auf welchem sie es früher erlangt hatten, und sie sehen daher ihre eigenen Ansprüche als eben so gut begründet an, wie die des frühern Besitzers. Von ihrem Gesichtspunkt aus, ist in der bürgerlichen Gesellschaft an die Stelle des Rechtes des Stärkern das des Klügern getreten. — Inzwischen ist *der Reiche* oft wirklich von einer unverbrüchlichen Rechtlichkeit, weil er von ganzem Herzen einer Regel zugethan ist und eine Maxime aufrecht erhält, auf deren Befolgung sein ganzer Besitz, mit dem Vielen, was er dadurch vor Andern voraus hat, beruht; daher er zu dem Grundsatze suum cuique sich in vollem Ernst bekennt und nicht davon abweicht. Es giebt in der That eine solche *objektive* Anhänglichkeit an Treue und Glauben, mit dem Entschluß, sie heilig zu halten, die bloß darauf beruht, daß Treue und Glauben die Grundlage alles freien Verkehrs unter Menschen, der guten Ordnung und des sichern Besitzes sind, daher sie *uns selbst* gar oft zu Gute kommen und in dieser Hinsicht sogar mit Opfern aufrecht gehalten werden müssen; wie man ja an einen guten Acker auch etwas *wendet*. Doch wird man die so begründete Redlichkeit, in der Regel, nur bei wohlhabenden, oder wenigstens einem einträglichen Erwerb obliegenden Leuten finden, am allermeisten bei Kaufleuten, als welche die deutlichste Ueberzeugung haben, daß Handel und Wandel am gegenseitigen Vertrauen und Kredit ihre unentbehrliche Stütze haben; weshalb auch die kaufmännische Ehre eine ganz spezielle ist. — Hingegen *der Arme*, der bei der Sache zu kurz gekommen ist und vermöge der Ungleichheit des Besitzes, sich zu Mangel und schwerer Arbeit verdammt sieht, während Andere, vor seinen Augen, im Ueberfluß und Müssiggange leben, der wird schwerlich erkennen, daß dieser Ungleichheit eine entsprechende

42*

der Verdienste und des redlichen Erwerbes zum Grunde liege. Wenn er aber dies nicht erkennt, woher soll er dann den rein ethischen Antrieb zur Ehrlichkeit nehmen, der ihn abhält, seine Hand nach dem fremden Ueberflusse auszustrecken? Meistens ist es die gesetzliche Ordnung, die ihn zurückhält. Aber wenn ein Mal die 5 seltene Gelegenheit kommt, wo er, vor der Wirkung des Gesetzes gesichert, durch eine einzige That die drückende Last des Mangels, welche der Anblick des fremden Ueberflusses noch fühlbarer macht, von sich wälzen und auch sich in den Besitz der so oft beneideten Genüsse setzen könnte, was wird da seine Hand zurückhalten? 10 Religiöse Dogmen? Selten ist der Glaube so fest. Ein rein moralisches Motiv zur Gerechtigkeit? Vielleicht in einzelnen Fällen: aber in den allermeisten wird es dann nur die auch dem geringen Manne sehr angelegene Sorge für seinen guten Namen, seine bürgerliche Ehre seyn, die augenscheinliche Gefahr, durch 15 eine solche That auf immer ausgestoßen zu werden aus der großen Freimaurerloge der ehrlichen Leute, welche das Gesetz der Rechtlichkeit befolgen und danach auf der ganzen Erde das Eigenthum unter sich vertheilt haben und verwalten, die Gefahr, in Folge einer einzigen unehrlichen Handlung, Zeit Lebens ein Paria 20 der bürgerlichen Gesellschaft zu seyn, Einer, dem Keiner mehr traut, dessen Gemeinschaft Jeder flieht und dem dadurch alles Fortkommen abgeschnitten ist, d. h. mit Einem Wort: „Ein Kerl, der gestohlen hat", — und auf den das Sprichwort geht: „Wer Ein Mal stiehlt, ist Zeit Lebens ein Dieb." 25

Dies also sind die Wächter der öffentlichen Rechtlichkeit: und wer gelebt und die Augen offen gehabt hat, wird eingestehen, daß bei weitem die allermeiste Ehrlichkeit im menschlichen Verkehr nur ihnen zu verdanken ist, ja, daß es nicht an Leuten fehlt, die auch *ihrer* Wachsamkeit sich zu entziehen hoffen, und die daher 30 Gerechtigkeit und Redlichkeit nur als ein Aushängeschild, als eine Flagge betrachten, unter deren Schutz man seine Kapereien mit desto besserm Erfolge ausführt. Wir haben also nicht sogleich in heiligem Eifer aufzufahren und in Harnisch zu gerathen, wenn ein Moralist ein Mal das Problem aufwirft, ob nicht vielleicht 35 alle Redlichkeit und Gerechtigkeit im Grunde bloß konventionell wäre, und er demnächst, dieses Princip weiter verfolgend, auch die ganze übrige Moral auf entferntere, mittelbare, zuletzt aber

doch egoistische Gründe zurückzuführen sich bemüht, wie Holbach, Helvetius, d'Alembert und Andere ihrer Zeit es scharfsinnig versucht haben. Von dem größten Theil der gerechten Handlungen ist dies sogar wirklich wahr und richtig, wie ich im Obigen gezeigt habe. Daß es auch von einem beträchtlichen Theil der Handlungen der Menschenliebe wahr sei, leidet keinen Zweifel; da sie oft aus Ostentation, sehr oft aus dem Glauben an eine dereinstige Retribution, die wohl gar in der Quadrat- oder vollends Kubik-Zahl geleistet würde, hervorgehen, auch noch andere egoistische Gründe zulassen. Allein eben so gewiß ist es, daß es Handlungen uneigennütziger Menschenliebe und ganz freiwilliger Gerechtigkeit giebt. Beweise der letzteren sind, um mich nicht auf Thatsachen des Bewußtseyns, sondern nur der Erfahrung zu berufen, die einzelnen, aber unzweifelhaften Fälle, wo nicht nur die Gefahr gesetzlicher Verfolgung, sondern auch die der Entdeckung und selbst jedes Verdachtes ganz ausgeschlossen war, und dennoch selbst vom Armen dem Reichen das Seinige gegeben wurde: z. B., wo ein Verlorenes und Gefundenes, wo ein von einem Dritten und bereits Verstorbenen Deponirtes dem Eigenthümer gebracht wurde, wo ein im Geheimen von einem Landesflüchtigen bei einem armen Manne gemachtes Depositum treulich bewahrt und zurückgegeben wurde. Dergleichen Fälle giebt es, ohne Zweifel: allein die Ueberraschung, die Rührung, die Hochachtung, womit wir sie entgegennehmen, bezeugen deutlich, daß sie zu den unerwarteten Dingen, den seltenen Ausnahmen gehören. Es giebt in der That wahrhaft ehrliche Leute; — wie es auch wirklich vierblätterigen Klee giebt: aber Hamlet spricht ohne Hyperbel, wenn er sagt: To be honest, as this world goes, is to be one man pick'd out of ten thousand.*) — Gegen den Einwand, daß den oben erwähnten Handlungen zuletzt religiöse Dogmen, mithin Rücksicht auf Strafe und Belohnung in einer andern Welt, zum Grunde lagen, würden sich auch wohl Fälle nachweisen lassen, wo die Vollbringer derselben gar keinem Religionsglauben anhiengen; was lange nicht so selten ist, wie das öffentliche Bekenntniß der Sache.

*) Nach dem Laufe dieser Welt heißt ehrlich seyn: ein aus zehntausend Auserwählter seyn.

Man beruft sich, der skeptischen Ansicht gegenüber, zunächst auf das Gewissen. Aber auch gegen dessen natürlichen Ursprung werden Zweifel erhoben. Wenigstens giebt es auch eine conscientia spuria, die oft mit demselben verwechselt wird. Die Reue und Beängstigung, welche Mancher über Das, was er gethan hat, empfindet, ist oft im Grunde nichts Anderes, als die Furcht vor Dem, was ihm dafür geschehen kann. Die Verletzung äußerlicher, willkührlicher und sogar abgeschmackter Satzungen quält Manchen mit inneren Vorwürfen, ganz nach Art des Gewissens. So z. B. liegt es manchem bigotten Juden wirklich schwer auf dem Herzen, daß, obgleich es im zweiten Buch Mose, Kap. 35, 3, heißt: „Ihr sollt kein Feuer anzünden am Sabbathtage in allen euren Wohnungen", er doch am Sonnabend zu Hause eine Pfeife geraucht hat. Manchen Edelmann, oder Offizier, nagt der heimliche Selbstvorwurf, daß er, bei irgend einem Vorfall, den Gesetzen des Narrenkodex, den man ritterliche Ehre nennt, nicht gehörig nachgekommen sei: dies geht so weit, daß Mancher dieses Standes, wenn, in die Unmöglichkeit versetzt, sein gegebenes Ehrenwort zu halten, oder auch nur besagtem Kodex bei Streitigkeiten Genüge zu leisten, sich todtschießen wird. (Ich habe Beides erlebt.) Hingegen wird der selbe Mann alle Tage leichten Herzens sein Wort brechen, sobald nur nicht das Schiboleth „Ehre" hinzugefügt war. — Ueberhaupt jede Inkonsequenz, jede Unbedachtsamkeit, jedes Handeln gegen unsere Vorsätze, Grundsätze, Ueberzeugungen, welcher Art sie auch seien, ja, jede Indiskretion, jeder Fehlgriff, jede Balourdise wurmt uns hinterher im Stillen und läßt einen Stachel im Herzen zurück. Mancher würde sich wundern, wenn er sähe, woraus sein Gewissen, das ihm ganz stattlich vorkommt, eigentlich zusammengesetzt ist: etwan aus $1/_5$ Menschenfurcht, $1/_5$ Deisidämonie, $1/_5$ Vorurtheil, $1/_5$ Eitelkeit und $1/_5$ Gewohnheit: so daß er im Grunde nicht besser ist, als jener Engländer, der geradezu sagte: I cannot afford to keep a conscience (ein Gewissen zu halten ist für mich zu kostspielig). — Religiöse Leute, jedes Glaubens, verstehen unter Gewissen sehr oft nichts Anderes, als die Dogmen und Vorschriften ihrer Religion und die in Beziehung auf diese vorgenommene Selbstprüfung: in diesem Sinne werden ja auch die Ausdrücke Gewissenszwang und Gewissensfreiheit genommen. Die

Theologen, Scholastiker und Kasuistiker der mittlern und spätern Zeit nahmen es ebenso: Alles was Einer von Satzungen und Vorschriften der Kirche wußte, nebst dem Vorsatz es zu glauben und zu befolgen, machte sein Gewissen aus. Demgemäß gab es ein zwei-
5 felndes, ein meinendes, ein irrendes Gewissen u. dgl. m., zu deren Berichtigung man sich einen Gewissensrath hielt. Wie wenig der Begriff des Gewissens, gleich andern Begriffen, durch sein Objekt selbst festgestellt ist, wie verschieden er von Verschiedenen gefaßt worden, wie schwankend und unsicher er bei den Schriftstellern erscheint,
10 kann man in der Kürze ersehen aus Stäudlins „Geschichte der Lehre vom Gewissen". Alles dieses ist nicht geeignet, die Realität des Begriffes zu beglaubigen, und hat daher die Frage veranlaßt, ob es denn auch wirklich ein eigentliches, angeborenes Gewissen gebe? Ich bin bereits §. 10, bei der Lehre von der Freiheit, ver-
15 anlaßt worden, meinen Begriff vom Gewissen kurz anzugeben, und werde weiter unten darauf zurückkommen.

Diese sämmtlichen skeptischen Bedenklichkeiten reichen zwar keineswegs hin, das Daseyn aller ächten Moralität abzuleugnen, wohl aber unsere Erwartungen von der moralischen Anlage im
20 Menschen und mithin vom natürlichen Fundament der Ethik zu mäßigen; da so Vieles, was diesem zugeschrieben wird, nachweislich von andern Triebfedern herrührt, und die Betrachtung der moralischen Verderbniß der Welt genugsam beweist, daß die Triebfeder zum Guten keine sehr mächtige seyn kann, zumal weil
25 sie oft selbst da nicht wirkt, wo die ihr entgegenstehenden Motive nicht stark sind; wiewohl hiebei der individuelle Unterschied der Charaktere seine volle Gültigkeit behauptet. Inzwischen wird die Erkenntniß jener moralischen Verderbniß dadurch erschwert, daß die Aeußerungen derselben gehemmt und verdeckt werden durch
30 die gesetzliche Ordnung, durch die Nothwendigkeit der Ehre, ja, auch noch durch die Höflichkeit. Endlich kommt noch hinzu, daß man bei der Erziehung die Moralität der Zöglinge dadurch zu befördern vermeint, daß man ihnen Rechtlichkeit und Tugend als die in der Welt allgemein befolgten Maximen darstellt: wenn
35 nun später die Erfahrung sie, und oft zu ihrem großen Schaden, eines Andern belehrt; so kann die Entdeckung, daß ihre Jugendlehrer die Ersten waren, welche sie betrogen, nachtheiliger auf ihre

eigene Moralität wirken, als wenn diese Lehrer ihnen das erste Beispiel der Offenherzigkeit und Redlichkeit selbst gegeben und unverhohlen gesagt hätten: „Die Welt liegt im Argen, die Menschen sind nicht, wie sie seyn sollten; aber laß' es Dich nicht irren und sei Du besser." — Alles dieses, wie gesagt, erschwert 5 unsere Erkenntniß der wirklichen Immoralität des Menschengeschlechts. Der Staat, dieses Meisterstück des sich selbst verstehenden, vernünftigen, aufsummirten Egoismus Aller, hat den Schutz der Rechte eines Jeden in die Hände einer Gewalt gegeben, welche, der Macht jedes Einzelnen unendlich überlegen, ihn 10 zwingt, die Rechte aller Andern zu achten. Da kann der gränzenlose Egoismus fast Aller, die Bosheit Vieler, die Grausamkeit Mancher sich nicht hervorthun: der Zwang hat Alle gebändigt. Die hieraus entspringende Täuschung ist so groß, daß, wenn wir in einzelnen Fällen, wo die Staatsgewalt nicht schützen kann, 15 oder edulirt wird, die unersättliche Habsucht, die niederträchtige Geldgier, die tief versteckte Falschheit, die tückische Bosheit der Menschen hervortreten sehen, wir oft zurückschrecken und ein Zetergeschrei erheben, vermeinend, ein noch nie gesehenes Monstrum sei uns aufgestoßen: allein ohne den Zwang der Gesetze und die 20 Nothwendigkeit der bürgerlichen Ehre würden dergleichen Vorgänge ganz an der Tagesordnung seyn. Kriminalgeschichten und Beschreibungen anarchischer Zustände muß man lesen, um zu erkennen, was, in moralischer Hinsicht, der Mensch eigentlich ist. Diese Tausende, die da, vor unsern Augen, im friedlichen Ver- 25 kehr sich durcheinander drängen, sind anzusehen als eben so viele Tiger und Wölfe, deren Gebiß durch einen starken Maulkorb gesichert ist. Daher, wenn man sich die Staatsgewalt ein Mal aufgehoben, d. h. jenen Maulkorb abgeworfen denkt, jeder Einsichtige zurückbebt vor dem Schauspiele, das dann zu erwarten 30 stände; wodurch er zu erkennen giebt, wie wenig Wirkung er der Religion, dem Gewissen, oder dem natürlichen Fundament der Moral, welches es auch immer seyn möge, im Grunde zutraut. Aber gerade alsdann würde, jenen freigelassenen unmoralischen Potenzen gegenüber, auch die wahre moralische Triebfeder im 35 Menschen ihre Wirksamkeit unverdeckt zeigen, folglich am leichtesten erkannt werden können; wobei zugleich die unglaublich große moralische Verschiedenheit der Charaktere unverschleiert hervortreten

und eben so groß befunden werden würde, wie die intellektuelle der Köpfe; womit gewiß viel gesagt ist.

Man wird mir vielleicht entgegensetzen wollen, daß die Ethik es nicht damit zu thun habe, wie die Menschen wirklich handeln,
5 sondern die Wissenschaft sei, welche angiebt, wie sie handeln sollen. Dies ist aber gerade der Grundsatz, den ich leugne, nachdem ich im kritischen Theile dieser Abhandlung genugsam dargethan habe, daß der Begriff des Sollens, die imperative Form der Ethik, allein in der theologischen Moral gilt, außer-
10 halb derselben aber allen Sinn und Bedeutung verliert. Ich setze hingegen der Ethik den Zweck, die in moralischer Hinsicht höchst verschiedene Handlungsweise der Menschen zu deuten, zu erklären und auf ihren letzten Grund zurückzuführen. Daher bleibt zur Auffindung des Fundaments der Ethik kein anderer Weg, als
15 der empirische, nämlich zu untersuchen, ob es überhaupt Handlungen giebt, denen wir ächten moralischen Werth zuerkennen müssen, — welches die Handlungen freiwilliger Gerechtigkeit, reiner Menschenliebe und wirklichen Edelmuths seyn werden. Diese sind sodann als ein gegebenes Phänomen zu betrachten, welches
20 wir richtig zu erklären, d. h. auf seine wahren Gründe zurückzuführen, mithin die jedenfalls eigenthümliche Triebfeder nachzuweisen haben, welche den Menschen zu Handlungen dieser, von jeder andern specifisch verschiedenen Art bewegt. Diese Triebfeder, nebst der Empfänglichkeit für sie, wird der letzte Grund der Mo-
25 ralität und die Kenntniß derselben das Fundament der Moral seyn. Dies ist der bescheidene Weg, auf welchen ich die Ethik hinweise. Wem er, als keine Konstruktion a priori, keine absolute Gesetzgebung für alle vernünftige Wesen in abstracto enthaltend, nicht vornehm, kathedralisch und akademisch genug dünkt,
30 der mag zurückkehren zu den kategorischen Imperativen, zum Schiboleth der „Würde des Menschen"; zu den hohlen Redensarten, den Hirngespinsten und Seifenblasen der Schulen, zu Principien, denen die Erfahrung bei jedem Schritte Hohn spricht und von welchen außerhalb der Hörsäle kein Mensch etwas weiß,
35 noch jemals empfunden hat. Dem auf meinem Wege sich ergebenden Fundament der Moral hingegen steht die Erfahrung zur Seite und legt täglich und stündlich ihr stilles Zeugniß für dasselbe ab.

§. 14.

Antimoralische*) Triebfedern.

Die Haupt- und Grundtriebfeder im Menschen, wie im Thiere, ist der *Egoismus*, d. h. der Drang zum Daseyn und Wohlseyn. — Das Deutsche Wort *Selbstsucht* führt einen falschen Nebenbegriff von Krankheit mit sich. Das Wort *Eigennutz* aber bezeichnet den Egoismus, sofern er unter Leitung der Vernunft steht, welche ihn befähigt, vermöge der Reflexion, seine Zwecke *planmäßig* zu verfolgen; daher man die Thiere wohl egoistisch, aber nicht eigennützig nennen kann. Ich will also für den allgemeinern Begriff das Wort *Egoismus* beibehalten. — Dieser *Egoismus* ist, im Thiere, wie im Menschen, mit dem innersten Kern und Wesen desselben aufs genaueste verknüpft, ja, eigentlich identisch. Daher entspringen, in der Regel, alle seine Handlungen aus dem Egoismus, und aus diesem zunächst ist alle Mal die Erklärung einer gegebenen Handlung zu versuchen; wie denn auch auf denselben die Berechnung aller Mittel, dadurch man den Menschen nach irgend einem Ziele hinzulenken sucht, durchgängig gegründet ist. Der *Egoismus* ist, seiner Natur nach, gränzenlos: der Mensch will unbedingt sein Daseyn erhalten, will es von Schmerzen, zu denen auch aller Mangel und Entbehrung gehört, unbedingt frei, will die größtmögliche Summe von Wohlseyn, und will jeden Genuß, zu dem er fähig ist, ja, sucht wo möglich noch neue Fähigkeiten zum Genusse in sich zu entwickeln. Alles, was sich dem Streben seines Egoismus entgegenstellt, erregt seinen Unwillen, Zorn, Haß: er wird es als seinen Feind zu vernichten suchen. Er will wo möglich Alles

*) Ich erlaube mir die regelwidrige Zusammensetzung des Wortes, da „antiethisch" hier nicht bezeichnend seyn würde. Das jetzt in Mode gekommene „sittlich und unsittlich" aber ist ein schlechtes Substitut für „moralisch und unmoralisch": erstlich, weil „moralisch" ein wissenschaftlicher Begriff ist, dem als solchem eine Griechische oder Lateinische Bezeichnung gebührt, aus Gründen, welche man findet in meinem Hauptwerke, Bd. 2, Kap. 12, S. 134 ff.; und zweitens, weil „sittlich" ein schwacher und zahmer Ausdruck ist, schwer zu unterscheiden von „sittsam", dessen populäre Benennung „zimperlich" ist. Der Deutschthümelei muß man keine Konzessionen machen.

genießen, Alles haben; da aber dies unmöglich ist, wenigstens Alles beherrschen: „Alles für mich, und nichts für die Andern", ist sein Wahlspruch. Der Egoismus ist kolossal: er überragt die Welt. Denn, wenn jedem Einzelnen die Wahl gegeben würde 5 zwischen seiner eigenen und der übrigen Welt Vernichtung; so brauche ich nicht zu sagen, wohin sie, bei den Allermeisten, ausschlagen würde. Demgemäß macht Jeder sich zum Mittelpunkte der Welt, bezieht Alles auf sich und wird was nur vorgeht, z. B. die größten Veränderungen im Schicksale der Völker, zu- 10 nächst auf sein Interesse dabei beziehen und, sei dieses auch noch so klein und mittelbar, vor Allem daran denken. Keinen größern Kontrast giebt es, als den zwischen dem hohen und exklusiven Antheil, den Jeder an seinem eigenen Selbst nimmt, und der Gleichgültigkeit, mit der in der Regel alle Andern eben jenes 15 Selbst betrachten; wie er ihres. Es hat sogar seine komische Seite, die zahllosen Individuen zu sehen, deren jedes, wenigstens in praktischer Hinsicht, sich allein für real hält und die andern gewissermaaßen als bloße Phantome betrachtet. Dies beruht zuletzt darauf, daß Jeder sich selber unmittelbar gegeben ist, 20 die Andern aber ihm nur mittelbar, durch die Vorstellung von ihnen in seinem Kopfe: und die Unmittelbarkeit behauptet ihr Recht. Nämlich in Folge der jedem Bewußtseyn wesentlichen Subjektivität, ist Jeder sich selber die ganze Welt: denn alles Objektive existirt nur mittelbar, als bloße Vorstellung des Subjekts; 25 so daß stets Alles am Selbstbewußtseyn hängt. Die einzige Welt, welche Jeder wirklich kennt und von der er weiß, trägt er in sich, als seine Vorstellung, und ist daher das Centrum derselben. Deshalb eben ist Jeder sich Alles in Allem: er findet sich als den Inhaber aller Realität und kann ihm nichts wichti- 30 ger seyn, als er selbst. Während nun in seiner subjektiven Ansicht sein Selbst sich in dieser kolossalen Größe darstellt, schrumpft es in der objektiven beinahe zu Nichts ein, nämlich zu ungefähr $^{1}/_{1000,000,000}$ der jetzt lebenden Menschheit. Dabei nun weiß er völlig gewiß, daß eben jenes über Alles wichtige Selbst, dieser 35 Mikrokosmos, als dessen bloße Modifikation, oder Accidenz, der Makrokosmos auftritt, also seine ganze Welt, untergehen muß im Tode, der daher für ihn gleichbedeutend ist mit dem Weltuntergange. Dieses also sind die Elemente, woraus, auf der

Basis des Willens zum Leben, der Egoismus erwächst, welcher zwischen Mensch und Mensch stets wie ein breiter Graben liegt. Springt wirklich ein Mal Einer darüber, dem Andern zu Hülfe, so ist es wie ein Wunder, welches Staunen erregt und Beifall einärntet. Oben, §. 8, bei Erläuterung des Kantischen Moralprincips, habe ich Gelegenheit gehabt, auszuführen, wie der Egoismus sich im Alltagsleben zeigt, wo er, trotz der Höflichkeit, die man ihm als Feigenblatt vorsteckt, doch stets aus irgend einer Ecke hervorguckt. Die Höflichkeit nämlich ist die konventionelle und systematische Verleugnung des Egoismus in den Kleinigkeiten des täglichen Verkehrs und ist freilich anerkannte Heuchelei: dennoch wird sie gefordert und gelobt; weil was sie verbirgt, der Egoismus, so garstig ist, daß man es nicht sehen will, obschon man weiß, daß es da ist: wie man widerliche Gegenstände wenigstens durch einen Vorhang bedeckt wissen will. — Da der Egoismus, wo ihm nicht entweder äußere Gewalt, welcher auch jede Furcht, sei sie vor irdischen oder überirdischen Mächten, beizuzählen ist, oder aber die ächte moralische Triebfeder entgegenwirkt, seine Zwecke unbedingt verfolgt; so würde, bei der zahllosen Menge egoistischer Individuen, das bellum omnium contra omnes an der Tagesordnung seyn, zum Unheil Aller. Daher die reflektirende Vernunft sehr bald die Staatseinrichtung erfindet, welche, aus gegenseitiger Furcht vor gegenseitiger Gewalt entspringend, den nachtheiligen Folgen des allgemeinen Egoismus so weit vorbeugt, als es auf dem *negativen* Wege geschehen kann. Wo hingegen jene zwei ihm entgegenstehenden Potenzen nicht zur Wirksamkeit gelangen, wird er sich sofort in seiner ganzen furchtbaren Größe zeigen, und das Phänomen wird kein schönes seyn. Indem ich, um ohne Weitläufigkeit die Stärke dieser antimoralischen Potenz auszudrücken, darauf bedacht war, die Größe des Egoismus mit Einem Zuge zu bezeichnen und deshalb nach irgend einer recht emphatischen Hyperbel suchte, bin ich zuletzt auf diese gerathen: mancher Mensch wäre im Stande, einen andern todtzuschlagen, bloß um mit dessen Fette sich die Stiefel zu schmieren. Aber dabei blieb mir doch der Skrupel, ob es auch wirklich eine Hyperbel sei. — Der *Egoismus* also ist die erste und hauptsächlichste, wiewohl nicht die einzige Macht, welche *die moralische Triebfeder* zu bekämpfen hat. Man

sieht schon hier, daß diese, um wider einen solchen Gegner aufzutreten, etwas Realeres seyn muß, als eine spitzfindige Klügelei, oder eine aprioristische Seifenblase. — Inzwischen ist im Kriege das Erste, daß man den Feind rekognoscirt. In dem bevorste-
5 henden Kampfe wird der Egoismus, als die Hauptmacht seiner Seite, vorzüglich sich der Tugend der Gerechtigkeit entgegenstellen, welche, nach meiner Ansicht, die erste und recht eigentliche Kardinaltugend ist.

Hingegen wird der Tugend der Menschenliebe öfter das
10 Uebelwollen oder die Gehässigkeit gegenübertreten. Daher wollen wir den Ursprung und die Gradationen dieser zunächst betrachten. Das Uebelwollen in den niederen Graden ist sehr häufig, ja, fast gewöhnlich, und es erreicht leicht die höheren. Goethe hat wohl Recht zu sagen, daß in dieser Welt Gleichgül-
15 tigkeit und Abneigung recht eigentlich zu Hause sind. (Wahlverwandtschaften, Th. 1, C. 3.) Es ist sehr glücklich für uns, daß Klugheit und Höflichkeit ihren Mantel darüber decken und uns nicht sehen lassen, wie allgemein das gegenseitige Uebelwollen ist und wie das bellum omnium contra omnes wenigstens in Ge-
20 danken fortgesetzt wird. Aber gelegentlich kommt es doch zum Vorschein, z. B. bei der so häufigen und so schonungslosen übeln Nachrede: ganz sichtbar aber wird es bei den Ausbrüchen des Zorns, welche meistens ihren Anlaß um ein Vielfaches übersteigen und so stark nicht ausfallen könnten, wenn sie nicht, wie
25 das Schießpulver in der Flinte, komprimirt gewesen wären, als lange gehegter im Innern brütender Haß. — Großentheils entsteht das Uebelwollen aus den unvermeidlichen und bei jedem Schritt eintretenden Kollisionen des Egoismus. Sodann wird es auch objektiv erregt, durch den Anblick der Laster, Fehler, Schwä-
30 chen, Thorheiten, Mängel und Unvollkommenheiten aller Art, welchen, mehr oder weniger, Jeder der Andern, wenigstens gelegentlich, darbietet. Es kann hiemit so weit kommen, daß vielleicht Manchem, zumal in Augenblicken hypochondrischer Verstimmung, die Welt, von der ästhetischen Seite betrachtet, als ein
35 Karikaturenkabinet, von der intellektuellen, als ein Narrenhaus, und von der moralischen, als eine Gaunerherberge erscheint. Wird solche Verstimmung bleibend; so entsteht Misanthropie. — Endlich ist eine Hauptquelle des Uebelwollens der Neid; oder viel-

mehr dieser selbst ist schon Uebelwollen, erregt durch fremdes Glück, Besitz oder Vorzüge. Kein Mensch ist ganz frei davon, und schon Herodot (III, 80) hat es gesagt: *Φθονος ἀρχηθεν ἐμφυεται ἀνθρωπῳ* (invidia ab origine homini insita est). Jedoch sind die Grade desselben sehr verschieden. Am unversöhnlichsten und giftigsten ist er, wann auf persönliche Eigenschaften gerichtet, weil hier dem Neider keine Hoffnung bleibt, und zugleich am niederträchtigsten; weil er haßt, was er lieben und verehren sollte; allein es ist so:

> Di lor par più, che d'altri, invidia s'abbia,
> Che per se stessi son levati a volo,
> Uscendo fuor della commune gabbia.*)

klagt schon Petrarka. Ausführlichere Betrachtungen über den Neid findet man im zweiten Bande der Parerga, §. 114. — In gewissem Betracht ist das Gegentheil des Neides die Schadenfreude. Jedoch ist Neid zu fühlen, menschlich; Schadenfreude zu genießen, teuflisch. Es giebt kein unfehlbareres Zeichen eines ganz schlechten Herzens und tiefer moralischer Nichtswürdigkeit, als einen Zug reiner, herzlicher Schadenfreude. Man soll Den, an welchem man ihn wahrgenommen, auf immer meiden: Hic niger est, hunc tu, Romane, caveto. — Neid und Schadenfreude sind an sich bloß theoretisch: praktisch werden sie Bosheit und Grausamkeit. Der Egoismus kann zu Verbrechen und Unthaten aller Art führen: aber der dadurch verursachte Schaden und Schmerz Anderer ist ihm bloß Mittel, nicht Zweck, tritt also nur accidentell dabei ein. Der Bosheit und Grausamkeit hingegen sind die Leiden und Schmerzen Anderer Zweck an sich und dessen Erreichen Genuß. Dieserhalb machen jene eine höhere Potenz moralischer Schlechtigkeit aus. Die Maxime des äußersten Egoismus ist: Neminem juva, imo omnes, si forte conducit (also immer noch bedingt), laede. Die Maxime der Bosheit ist: Omnes, quantum potes, laede. — Wie Schadenfreude nur theoretische Grausamkeit ist, so Grausamkeit nur praktische

---

*) Man scheinet, mehr als Andre, Die zu neiden,
Die, durch der eig'nen Flügel Kraft gehoben,
Aus dem gemeinen Käfig Aller scheiden.

Schadenfreude, und diese wird als jene auftreten, sobald die Gelegenheit kommt.

Die aus den beiden angegebenen Grundpotenzen entspringenden speciellen Laster nachzuweisen, wäre nur in einer ausgeführten Ethik an seinem Platz. Eine solche würde etwan aus dem Egoismus ableiten Gier, Völlerei, Wollust, Eigennutz, Geiz, Habsucht, Ungerechtigkeit, Hartherzigkeit, Stolz, Hoffarth u. s. w. — aus der Gehässigkeit aber Misgunst, Neid, Uebelwollen, Bosheit, Schadenfreude, spähende Neugier, Verläumdung, Insolenz, Petulanz, Haß, Zorn, Verrath, Tücke, Rachsucht, Grausamkeit u. s. w. — Die erste Wurzel ist mehr thierisch, die zweite mehr teuflisch. Das Vorwalten der einen, oder der andern, oder aber der weiterhin erst nachzuweisenden moralischen Triebfeder, giebt die Hauptlinie in der ethischen Klassifikation der Charaktere. Ganz ohne etwas von allen dreien ist kein Mensch.

Hiemit hätte ich denn die allerdings erschreckliche Heerschau der antimoralischen Potenzen beendigt, welche an die der Fürsten der Finsterniß im Pandämonium bei Milton erinnert. Mein Plan brachte es jedoch mit sich, daß ich zuerst diese düstere Seite der menschlichen Natur in Betracht nähme, wodurch mein Weg freilich von dem aller andern Moralisten abweicht und dem des Dante ähnlich wird, der zuerst in die Hölle führt.

Durch die hier gegebene Uebersicht der antimoralischen Potenzen wird deutlich, wie sehr schwer das Problem ist, eine Triebfeder aufzufinden, die den Menschen zu einer, allen jenen tief in seiner Natur wurzelnden Neigungen entgegengesetzten Handlungsweise bewegen könnte, oder, wenn etwan diese letztere in der Erfahrung gegeben wäre, von ihr genügende und ungekünstelte Rechenschaft ertheilte. So schwer ist das Problem, daß man zu seiner Lösung für die Menschheit im Großen überall die Maschinerie aus einer andern Welt hat zu Hülfe nehmen müssen. Man deutete auf Götter hin, deren Wille und Gebot die hier geforderte Handlungsweise wäre, und welche diesem Gebot, durch Strafen und Belohnungen, entweder in dieser oder in einer andern Welt, wohin wir durch den Tod versetzt würden, Nachdruck ertheilten. Angenommen, daß der Glaube an eine Lehre dieser Art, wie es durch sehr frühzeitiges Einprägen allerdings möglich ist, allgemein

Wurzel faßte, und auch, was aber sehr viel schwerer hält und viel weniger Bestätigung in der Erfahrung aufzuweisen hat, daß er die beabsichtigte Wirkung hervorbrächte; so würde dadurch zwar Legalität der Handlungen, selbst über die Gränze hinaus, bis zu welcher Justiz und Polizei reichen können, zu Wege gebracht seyn: aber Jeder fühlt, daß es keineswegs Dasjenige wäre, was wir eigentlich unter Moralität der Gesinnung verstehen. Denn offenbar würden alle durch Motive *solcher Art* hervorgerufene Handlungen immer nur im bloßen Egoismus wurzeln. Wie sollte nämlich von Uneigennützigkeit die Rede seyn können, wo mich Belohnung lockt, oder angedrohte Strafe abschreckt? Eine festgeglaubte Belohnung in einer andern Welt ist anzusehen, wie ein vollkommen sicherer, aber auf sehr lange Sicht ausgestellter Wechsel. Die überall so häufige Verheißung befriedigter Bettler, daß dem Geber die Gabe in jener Welt tausendfach erstattet werden wird, mag manchen Geizhals zu reichlichen Almosen bewegen, die er, als gute Geldanlegung, vergnügt austheilt, fest überzeugt, nun auch in jener Welt sogleich wieder als ein steinreicher Mann aufzuerstehen. — Für die große Masse des Volkes muß es vielleicht bei Antrieben dieser Art sein Bewenden haben: demgemäß denn auch die verschiedenen Religionen, welche eben die Metaphysik des Volkes sind, sie ihm vorhalten. Hiebei ist jedoch anzumerken, daß wir über die wahren Motive unsers eigenen Thuns bisweilen eben so sehr im Irrthum sind, wie über die des fremden: daher zuverlässig Mancher, indem er von seinen edelsten Handlungen nur durch Motive obiger Art sich Rechenschaft zu geben weiß, dennoch aus viel edleren und reineren, aber auch viel schwerer deutlich zu machenden Triebfedern handelt und wirklich aus unmittelbarer Liebe des Nächsten thut, was er bloß durch seines Gottes Geheiß zu erklären versteht. Die Philosophie hingegen sucht hier, wie überall, die wahren, letzten, auf die Natur des Menschen gegründeten, von allen mythischen Auslegungen, religiösen Dogmen und transscendenten Hypostasen unabhängigen Aufschlüsse über das vorliegende Problem, und verlangt sie in der äußern oder innern Erfahrung nachgewiesen zu sehen. Unsere vorliegende Aufgabe aber ist eine philosophische; daher wir von allen durch Religionen bedingten Auflösungen derselben gänzlich abzusehen haben, an welche ich, bloß um die

große Schwierigkeit des Problems ins Licht zu stellen, hier erinnert habe.

§. 15.

Kriterium der Handlungen von moralischem Werth.

5 Jetzt wäre zunächst die empirische Frage zu erledigen, ob Handlungen freiwilliger Gerechtigkeit und uneigennütziger Menschenliebe, die alsdann bis zum Edelmuth und Großmuth gehen mag, in der Erfahrung vorkommen. Leider läßt diese Frage sich doch nicht ganz rein empirisch entscheiden; weil in der Erfahrung 10 allemal nur die That gegeben ist, die Antriebe aber nicht zu Tage liegen: daher stets die Möglichkeit übrig bleibt, daß auf eine gerechte, oder gute Handlung ein egoistisches Motiv Einfluß gehabt hätte. Ich will mich nicht des unerlaubten Kunstgriffs bedienen, hier, in einer theoretischen Untersuchung, die Sache 15 dem Leser ins Gewissen zu schieben. Aber ich glaube, daß sehr Wenige seyn werden, die es bezweifeln und nicht aus eigener Erfahrung die Ueberzeugung haben, daß man oft gerecht handelt, einzig und allein damit dem Andern kein Unrecht geschehe, ja, daß es Leute giebt, denen gleichsam der Grundsatz, dem Andern 20 sein Recht widerfahren zu lassen, angeboren ist, die daher Niemanden absichtlich zu nahe treten, die ihren Vortheil nicht unbedingt suchen, sondern dabei auch die Rechte Anderer berücksichtigen, die, bei gegenseitig übernommenen Verpflichtungen, nicht bloß darüber wachen, daß der Andere das Seinige leiste, sondern auch dar- 25 über, daß er das Seinige empfange, indem sie aufrichtig nicht wollen, daß wer mit ihnen handelt, zu kurz komme. Dies sind die wahrhaft ehrlichen Leute, die wenigen Aequi unter der Unzahl der Iniqui. Aber solche Leute giebt es. Imgleichen wird man mir, denke ich, zugestehen, daß Mancher hilft und giebt, 30 leistet und entsagt, ohne in seinem Herzen eine weitere Absicht zu haben, als daß dem Andern, dessen Noth er sieht, geholfen werde. Und daß Arnold von Winkelried, als er ausrief: „Trüwen, lieben Eidgenossen, wullt's minem Wip und Kinde gedenken", und dann so viele feindliche Speere umarmte, als er fassen konnte, 35 — dabei eine eigennützige Absicht gehabt habe; das denke sich, wer es kann: ich vermag es nicht. — Auf Fälle freier Gerechtig-

keit, die ohne Schikane und Obstination nicht abzuleugnen sind, habe ich schon oben §. 13 aufmerksam gemacht. — Sollte aber dennoch Jemand darauf bestehen, mir das Vorkommen aller solcher Handlungen abzuleugnen; dann würde, ihm zufolge, die Moral eine Wissenschaft ohne reales Objekt seyn, gleich der Astrologie und Alchimie, und es wäre verlorene Zeit, über ihre Grundlage noch ferner zu disputiren. Mit ihm wäre ich daher zu Ende und rede zu Denen, welche die Realität der Sache einräumen.

Handlungen der besagten Art sind es also allein, denen man eigentlichen *moralischen Werth* zugesteht. Als das Eigenthümliche und Charakteristische derselben finden wir die Ausschließung derjenigen Art von Motiven, durch welche sonst alle menschliche Handlungen hervorgerufen werden, nämlich der *eigennützigen*, im weitesten Sinne des Worts. Daher eben die Entdeckung eines eigennützigen Motivs, wenn es das einzige war, den moralischen Werth einer Handlung ganz aufhebt, und wenn es accessorisch wirkte, ihn schmälert. Die Abwesenheit aller egoistischen Motivation ist also *das Kriterium einer Handlung von moralischem Werth*. Zwar ließe sich einwenden, daß auch die Handlungen reiner Bosheit und Grausamkeit nicht *eigennützig* sind: jedoch liegt am Tage, daß diese hier nicht gemeint seyn können, da sie das Gegentheil der in Rede stehenden Handlungen sind. Wer indessen auf die Strenge der Definition hält, mag jene Handlungen durch das ihnen wesentliche Merkmal, daß sie fremdes Leiden bezwecken, ausdrücklich ausscheiden. — Als ganz inneres und daher nicht so evidentes Merkmal der Handlungen von moralischem Werth kommt hinzu, daß sie eine gewisse Zufriedenheit mit uns selbst zurücklassen, welche man den Beifall des Gewissens nennt; wie denn gleichfalls die ihnen entgegengesetzten Handlungen der Ungerechtigkeit und Lieblosigkeit, noch mehr die der Bosheit und Grausamkeit, eine entgegengesetzte innere Selbstbeurtheilung erfahren; ferner noch, als sekundäres und accidentelles äußeres Merkmal, daß die Handlungen der ersten Art den Beifall und die Achtung der unbetheiligten Zeugen, die der zweiten das Gegentheil hervorrufen.

Die so festgestellten und als faktisch gegeben zugestandenen Handlungen von moralischem Werth haben wir nun als das vorliegende und zu erklärende Phänomen zu betrachten, und

demnach zu untersuchen, was es sei, das den Menschen zu Handlungen dieser Art bewegen kann; welche Untersuchung, wenn sie uns gelingt, die ächte moralische Triebfeder nothwendig an den Tag bringen muß, wodurch, da auf diese alle Ethik sich zu 5 stützen hat, unser Problem gelöst wäre.

§. 16.

Aufstellung und Beweis der allein ächten moralischen Triebfeder.

Nach den bisherigen, unumgänglich nöthigen Vorbereitungen 10 komme ich zur Nachweisung der wahren, allen Handlungen von ächtem moralischen Werth zum Grunde liegenden Triebfeder, und als diese wird sich uns eine solche ergeben, welche durch ihren Ernst und durch ihre unzweifelbare Realität gar weit absteht von allen den Spitzfindigkeiten, Klügeleien, Sophismen, aus der Luft 15 gegriffenen Behauptungen und apriorischen Seifenblasen, welche die bisherigen Systeme zur Quelle des moralischen Handelns und zur Grundlage der Ethik haben machen wollen. Da ich diese moralische Triebfeder nicht etwan zur beliebigen Annahme vorschlagen, sondern als die allein mögliche wirklich beweisen 20 will, dieser Beweis aber die Zusammenfassung vieler Gedanken erfordert; so stelle ich einige Prämissen voran, welche die Voraussetzungen der Beweisführung sind und gar wohl als Axiomata gelten können, bis auf die zwei letzten, die sich auf oben gegebene Auseinandersetzungen berufen.

25 1) Keine Handlung kann ohne zureichendes Motiv geschehen; so wenig, als ein Stein ohne zureichenden Stoß, oder Zug, sich bewegen kann.

2) Eben so wenig kann eine Handlung, zu welcher ein für den Charakter des Handelnden zureichendes Motiv vorhanden ist, 30 unterbleiben, wenn nicht ein stärkeres Gegenmotiv ihre Unterlassung nothwendig macht.

3) Was den Willen bewegt, ist allein Wohl und Wehe überhaupt und im weitesten Sinne des Worts genommen; wie auch umgekehrt Wohl und Wehe bedeutet „einem Willen gemäß, oder 35 entgegen“. Also muß jedes Motiv eine Beziehung auf Wohl und Wehe haben.

4) Folglich bezieht jede Handlung sich auf ein für Wohl und Wehe empfängliches Wesen, als ihren letzten Zweck.

5) Dieses Wesen ist entweder der Handelnde selbst, oder ein Anderer, welcher alsdann bei der Handlung *passive* betheiligt ist, indem sie zu seinem Schaden, oder zu seinem Nutz und Frommen geschieht.

6) Jede Handlung, deren letzter Zweck das Wohl und Wehe des Handelnden selbst ist, ist eine *egoistische*.

7) Alles hier von Handlungen Gesagte gilt eben so wohl von Unterlassung solcher Handlungen, zu welchen Motiv und Gegenmotiv vorliegt.

8) In Folge der im vorhergehenden Paragraphen gegebenen Auseinandersetzung schließen *Egoismus* und *moralischer Werth* einer Handlung einander schlechthin aus. Hat eine Handlung einen egoistischen Zweck zum Motiv; so kann sie keinen moralischen Werth haben: soll eine Handlung moralischen Werth haben; so darf kein egoistischer Zweck, unmittelbar oder mittelbar, nahe oder fern, ihr Motiv seyn.

9) In Folge der §. 5 vollzogenen Elimination der vorgeblichen Pflichten gegen uns selbst, kann die moralische Bedeutsamkeit einer Handlung nur liegen in ihrer Beziehung auf Andere: nur in Hinsicht auf diese kann sie moralischen Werth, oder Verwerflichkeit haben und demnach eine Handlung der Gerechtigkeit, oder Menschenliebe, wie auch das Gegentheil beider seyn.

Aus diesen Prämissen ist Folgendes evident: Das *Wohl und Wehe*, welches (laut Prämisse 3) jeder Handlung, oder Unterlassung, als letzter Zweck zum Grunde liegen muß, ist entweder das des Handelnden selbst, oder das irgend eines Andern, bei der Handlung passive Betheiligten. *Im ersten Falle* ist die Handlung nothwendig *egoistisch*; weil ihr ein interessirtes Motiv zum Grunde liegt. Dies ist nicht bloß der Fall bei Handlungen, die man offenbar zu seinem eigenen Nutzen und Vortheil unternimmt, dergleichen die allermeisten sind; sondern es tritt eben so wohl ein, sobald man von einer Handlung irgend einen entfernten Erfolg, sei es in dieser, oder einer andern Welt, *für*

sich erwartet; oder wenn man dabei seine Ehre, seinen Ruf bei den Leuten, die Hochachtung irgend Jemandes, die Sympathie der Zuschauer u. dgl. m. im Auge hat; nicht weniger, wenn man durch diese Handlung eine Maxime aufrecht zu erhalten beabsichtigt, von deren allgemeiner Befolgung man eventualiter einen Vortheil für sich selbst erwartet, wie etwan die der Gerechtigkeit, des allgemeinen hülfreichen Beistandes u. s. w. — ebenfalls, wenn man irgend einem absoluten Gebot, welches von einer zwar unbekannten, aber doch offenbar überlegenen Macht ausgienge, Folge zu leisten für gerathen hielte; da alsdann nichts Anderes als die Furcht vor den nachtheiligen Folgen des Ungehorsams, wenn sie auch bloß allgemein und unbestimmt gedacht werden, dazu bewegen kann; — desgleichen, wenn man seine eigene hohe Meinung von sich selbst, seinem Werthe oder Würde, deutlich oder undeutlich begriffen, die man außerdem aufgeben müßte und dadurch seinen Stolz gekränkt sähe, durch irgend eine Handlung, oder Unterlassung, zu behaupten trachtet; — endlich auch, wenn man, nach Wolffischen Principien, dadurch an seiner eigenen Vervollkommnung arbeiten will. Kurzum, man setze zum letzten Beweggrund einer Handlung, was man wolle; immer wird sich ergeben, daß, auf irgend einem Umwege, zuletzt das eigene Wohl und Wehe des Handelnden die eigentliche Triebfeder, mithin die Handlung egoistisch, folglich ohne moralischen Werth ist. Nur einen einzigen Fall giebt es, in welchem dies nicht Statt hat: nämlich wenn der letzte Beweggrund zu einer Handlung, oder Unterlassung, geradezu und ausschließlich im Wohl und Wehe irgend eines dabei passive betheiligten Andern liegt, also der aktive Theil bei seinem Handeln, oder Unterlassen, ganz allein das Wohl und Wehe eines Andern im Auge hat und durchaus nichts bezweckt, als daß jener Andere unverletzt bleibe, oder gar Hülfe, Beistand und Erleichterung erhalte. Dieser Zweck allein drückt einer Handlung, oder Unterlassung, den Stämpel des moralischen Werthes auf; welcher demnach ausschließlich darauf beruht, daß die Handlung bloß zu Nutz und Frommen eines Andern geschehe, oder unterbleibe. Sobald nämlich dies nicht der Fall ist; so kann das Wohl und Wehe, welches zu jeder Handlung treibt, oder von ihr abhält, nur das des Handelnden selbst seyn: dann aber ist die Handlung,

oder Unterlassung, allemal *egoistisch*, mithin *ohne moralischen Werth*.

Wenn nun aber meine Handlung ganz allein *des Andern wegen* geschehen soll; so muß *sein Wohl und Wehe unmittelbar mein Motiv* seyn: so wie bei allen andern Handlungen das *meinige* es ist. Dies bringt unser Problem auf einen engern Ausdruck, nämlich diesen: wie ist es irgend möglich, daß das Wohl und Wehe *eines Andern*, unmittelbar, d. h. ganz so wie sonst nur mein eigenes, meinen Willen bewege, also direkt mein Motiv werde, und sogar es bisweilen in dem Grade werde, daß ich demselben mein eigenes Wohl und Wehe, diese sonst alleinige Quelle meiner Motive, mehr oder weniger nachsetze? — Offenbar nur dadurch, daß jener Andere *der letzte Zweck* meines Willens wird, ganz so wie sonst ich selbst es bin: also dadurch, daß ich ganz unmittelbar *sein* Wohl will und *sein* Wehe nicht will, so unmittelbar, wie sonst nur das *meinige*. Dies aber setzt nothwendig voraus, daß ich bei *seinem* Wehe als solchem geradezu mit leide, *sein* Wehe fühle, wie sonst nur meines, und deshalb sein Wohl unmittelbar will, wie sonst nur meines. Dies erfordert aber, daß ich auf irgend eine Weise *mit ihm identificirt* sei, d. h. daß jener gänzliche *Unterschied* zwischen mir und jedem Andern, auf welchem gerade mein Egoismus beruht, wenigstens in einem gewissen Grade aufgehoben sei. Da ich nun aber doch nicht in *der Haut* des Andern stecke, so kann allein vermittelst der *Erkenntniß*, die ich von ihm habe, d. h. der Vorstellung von ihm in meinem Kopf, ich mich so weit mit ihm identificiren, daß meine That jenen Unterschied als aufgehoben ankündigt. Der hier analysirte Vorgang aber ist kein erträumter, oder aus der Luft gegriffener, sondern ein ganz wirklicher, ja, keineswegs seltener: es ist das alltägliche Phänomen des *Mitleids*, d. h. der ganz unmittelbaren, von allen anderweitigen Rücksichten unabhängigen *Theilnahme* zunächst am *Leiden* eines Andern und dadurch an der Verhinderung oder Aufhebung dieses Leidens, als worin zuletzt alle Befriedigung und alles Wohlseyn und Glück besteht. Dieses Mitleid ganz allein ist die wirkliche Basis aller *freien* Gerechtigkeit und aller *ächten* Menschenliebe. Nur sofern eine Handlung aus ihm entsprungen ist, hat sie moralischen Werth: und jede aus irgend welchen

andern Motiven hervorgehende hat keinen. Sobald dieses Mitleid rege wird, liegt mir das Wohl und Wehe des Andern unmittelbar am Herzen, ganz in der selben Art, wenn auch nicht stets in dem selben Grade, wie sonst allein das meinige: also ist jetzt der Unterschied zwischen ihm und mir kein absoluter mehr.

Allerdings ist dieser Vorgang erstaunenswürdig, ja, mysteriös. Er ist, in Wahrheit, das große Mysterium der Ethik, ihr Urphänomen und der Gränzstein, über welchen hinaus nur noch die metaphysische Spekulation einen Schritt wagen kann. Wir sehen, in jenem Vorgang, die Scheidewand, welche nach dem Lichte der Natur (wie alte Theologen die Vernunft nennen), Wesen von Wesen durchaus trennt, aufgehoben und das Nicht-Ich gewissermaaßen zum Ich geworden. Uebrigens wollen wir die metaphysische Auslegung des Phänomens für jetzt unberührt lassen und fürs Erste sehen, ob alle Handlungen der freien Gerechtigkeit und der ächten Menschenliebe wirklich aus diesem Vorgange fließen. Dann wird unser Problem gelöst seyn, indem wir das letzte Fundament der Moralität in der menschlichen Natur selbst werden nachgewiesen haben, welches Fundament nicht selbst wieder ein Problem der *Ethik* seyn kann, wohl aber, wie alles Bestehende *als solches*, der *Metaphysik*. Allein die metaphysische Auslegung des ethischen Urphänomens liegt schon über die von der Königlichen Societät gestellte Frage, als welche auf die Grundlage der Ethik gerichtet ist, hinaus, und kann allenfalls nur als eine beliebig zu gebende und beliebig zu nehmende Zugabe beigefügt werden. — Bevor ich nun aber zur Ableitung der Kardinaltugenden aus der aufgestellten Grundtriebfeder schreite, habe ich noch zwei wesentliche Bemerkungen nachträglich beizubringen.

1) Zum Behuf leichterer Faßlichkeit habe ich die obige Ableitung des Mitleids, als alleiniger Quelle der Handlungen von moralischem Werth, dadurch vereinfacht, daß ich die Triebfeder der *Bosheit*, als welche, uneigennützig wie das Mitleid, den fremden *Schmerz*, zu ihrem letzten Zwecke macht, absichtlich außer Acht gelassen habe. Jetzt aber können wir, mit Hinzuziehung derselben, den oben gegebenen Beweis vollständiger und stringenter so resumiren:

Es giebt überhaupt nur *drei Grund-Triebfedern* der

menschlichen Handlungen: und allein durch Erregung derselben wirken alle irgend möglichen Motive. Sie sind:

a) Egoismus; der das eigene Wohl will (ist gränzenlos).

b) Bosheit; die das fremde Wehe will (geht bis zur äußersten Grausamkeit). 5

c) Mitleid; welches das fremde Wohl will (geht bis zum Edelmuth und zur Großmuth).

Jede menschliche Handlung muß auf eine dieser Triebfedern zurückzuführen seyn; wiewohl auch zwei derselben vereint wirken können. Da wir nun Handlungen von moralischem Werth als 10 faktisch gegeben angenommen haben; so müssen auch sie aus einer dieser Grund-Triebfedern hervorgehen. Sie können aber, vermöge Prämisse 8, nicht aus der ersten Triebfeder entspringen, noch weniger aus der zweiten; da alle aus dieser hervorgehenden Handlungen moralisch verwerflich sind, während die erste 15 zum Theil moralisch indifferente liefert. Also müssen sie von der dritten Triebfeder ausgehen: und dies wird seine Bestätigung a posteriori im Folgenden erhalten.

2) Die unmittelbare Theilnahme am Andern ist auf sein Leiden beschränkt und wird nicht, wenigstens nicht direkt, auch 20 durch sein Wohlseyn erregt: sondern dieses an und für sich läßt uns gleichgültig. Dies sagt ebenfalls J. J. Rousseau im Emile (liv. IV): „Première maxime: Il n'est pas dans le coeur humain, de se mettre à la place des gens, qui sont plus heureux que nous, mais seulement de ceux, qui sont 25 plus à plaindre.“ etc.

Der Grund hievon ist, daß der Schmerz, das Leiden, wozu aller Mangel, Entbehrung, Bedürfniß, ja jeder Wunsch gehört, das Positive, das unmittelbar Empfundene ist. Hingegen besteht die Natur der Befriedigung, des Genusses, des 30 Glücks, nur darin, daß eine Entbehrung aufgehoben, ein Schmerz gestillt ist. Diese wirken also negativ. Daher eben ist Bedürfniß und Wunsch die Bedingung jedes Genusses. Dies erkannte schon Platon, und nahm nur die Wohlgerüche und die Geistesfreuden aus. (De Rep., IX, p. 264 sq. Bip.) Auch Vol- 35 taire sagt: Il n'est de vrais plaisirs, qu'avec de vrais besoins. Also das Positive, das sich durch sich selbst kund Gebende ist der Schmerz: Befriedigung und Genüsse sind das Negative,

die bloße Aufhebung jenes Erstern. Hierauf zunächst beruht es, daß nur das Leiden, der Mangel, die Gefahr, die Hülflosigkeit des Andern direkt und als solche unsere Theilnahme erwecken. Der Glückliche, Zufriedene als solcher läßt uns gleichgültig:
5 eigentlich weil sein Zustand ein negativer ist: die Abwesenheit des Schmerzes, des Mangels und der Noth. Wir können zwar über das Glück, das Wohlseyn, den Genuß Anderer uns freuen: dies ist dann aber sekundär und dadurch vermittelt, daß vorher ihr Leiden und Entbehren uns betrübt hatte; oder aber auch wir
10 nehmen Theil an dem Beglückten und Genießenden, nicht als solchem, sondern sofern er unser Kind, Vater, Freund, Verwandter, Diener, Unterthan u. dgl. ist. Aber nicht der Beglückte und Genießende rein als solcher erregt unsere unmittelbare Theilnahme, wie es der Leidende, Entbehrende, Unglückliche
15 rein als solcher thut. Erregt doch sogar auch für uns selbst, eigentlich nur unser Leiden, wohin auch jeder Mangel, Bedürfniß, Wunsch, ja, die Langeweile zu zählen ist, unsere Thätigkeit; während ein Zustand der Zufriedenheit und Beglückung uns unthätig und in träger Ruhe läßt: wie sollte es in Hinsicht auf
20 Andere nicht eben so seyn? da ja unsere Theilnahme auf einer Identifikation mit ihnen beruht. Sogar kann der Anblick des Glücklichen und Genießenden rein als solchen sehr leicht unsern Neid erregen, zu welchem die Anlage in jedem Menschen liegt und welcher seine Stelle oben unter den antimoralischen Potenzen
25 gefunden hat.

In Folge der oben gegebenen Darstellung des Mitleids als eines unmittelbaren Motivirtwerdens durch die Leiden des Andern, muß ich noch den nachmals oft wiederholten Irrthum des Cassina (Saggio analitico sulla compassione, 1788; deutsch von Pockels,
30 1790) rügen, welcher meint, das Mitleid entstehe durch eine augenblickliche Täuschung der Phantasie, indem wir selbst uns an die Stelle des Leidenden versetzten und nun, in der Einbildung, seine Schmerzen an unserer Person zu leiden wähnten. So ist es keineswegs; sondern es bleibt uns gerade jeden Augen-
35 blick klar und gegenwärtig, daß Er der Leidende ist, nicht wir: und geradezu in seiner Person, nicht in unserer, fühlen wir das Leiden, zu unserer Betrübniß. Wir leiden mit ihm, also in ihm: wir fühlen seinen Schmerz als den seinen und haben

nicht die Einbildung, daß es der unserige sei: ja, je glücklicher unser eigener Zustand ist und je mehr also das Bewußtseyn desselben mit der Lage des Andern kontrastirt, desto empfänglicher sind wir für das Mitleid. Die Erklärung der Möglichkeit dieses höchst wichtigen Phänomens ist aber nicht so leicht, noch auf dem bloß psychologischen Wege zu erreichen, wie Cassina es versuchte. Sie kann nur metaphysisch ausfallen: und eine solche werde ich im letzten Abschnitt zu geben versuchen.

Jetzt aber gehe ich an die Ableitung der Handlungen von ächtem moralischen Werth aus der nachgewiesenen Quelle derselben. Als die allgemeine Maxime solcher Handlungen und folglich als den obersten Grundsatz der Ethik habe ich schon im vorigen Abschnitte die Regel aufgestellt: Neminem laede; imo omnes, quantum potes, juva. Da diese Maxime zwei Sätze enthält; so zerfallen die ihr entsprechenden Handlungen von selbst in zwei Klassen.

§. 17.

Die Tugend der Gerechtigkeit.

Bei näherer Betrachtung des oben als ethisches Urphänomen nachgewiesenen Vorgangs des Mitleids ist auf den ersten Blick ersichtlich, daß es zwei deutlich getrennte Grade giebt, in welchen das Leiden eines Andern unmittelbar mein Motiv werden, d. h. mich zum Thun oder Lassen bestimmen kann: nämlich zuerst nur in dem Grade, daß es, egoistischen oder boshaften Motiven entgegenwirkend, mich abhält, dem Andern ein Leiden zu verursachen, also herbeizuführen was noch nicht ist, selbst Ursache fremder Schmerzen zu werden; sodann aber in dem höhern Grade, wo das Mitleid, positiv wirkend, mich zu thätiger Hülfe antreibt. Die Trennung zwischen sogenannten Rechts- und Tugend-Pflichten, richtiger zwischen Gerechtigkeit und Menschenliebe, welche bei Kant so gezwungen herauskam, ergiebt sich hier ganz und gar von selbst, und bezeugt dadurch die Richtigkeit des Princips: es ist die natürliche, unverkennbare und scharfe Gränze zwischen dem Negativen und Positiven, zwischen Nichtverletzen und Helfen. Die bisherige Benennung, Rechts- und Tugend-Pflichten, letztere auch Liebespflichten, unvollkommene Pflichten genannt, hat zu-

vörderst den Fehler, daß sie das Genus der Species koordinirt: denn die Gerechtigkeit ist auch eine Tugend. Sodann liegt derselben die viel zu weite Ausdehnung des Begriffes Pflicht zum Grunde, den ich weiter unten in seine wahren Schranken zurückführen werde. An die Stelle obiger zwei Pflichten setze ich daher zwei Tugenden, die der Gerechtigkeit und die der Menschenliebe, welche ich Kardinaltugenden nenne, weil aus ihnen alle übrigen praktisch hervorgehen und theoretisch sich ableiten lassen. Beide wurzeln in dem natürlichen Mitleid. Dieses Mitleid selbst aber ist eine unleugbare Thatsache des menschlichen Bewußtseyns, ist diesem wesentlich eigen, beruht nicht auf Voraussetzungen, Begriffen, Religionen, Dogmen, Mythen, Erziehung und Bildung; sondern ist ursprünglich und unmittelbar, liegt in der menschlichen Natur selbst, hält eben deshalb unter allen Verhältnissen Stich, und zeigt sich in allen Ländern und Zeiten; daher an dasselbe, als an etwas in jedem Menschen nothwendig Vorhandenes, überall zuversichtlich appellirt wird, und nirgends gehört es zu den „fremden Göttern". Hingegen nennt man Den, dem es zu mangeln scheint, einen Unmenschen; wie auch „Menschlichkeit" oft als Synonym von Mitleid gebraucht wird.

Der erste Grad der Wirksamkeit dieser ächten und natürlichen moralischen Triebfeder ist also nur negativ. Ursprünglich sind wir Alle zur Ungerechtigkeit und Gewalt geneigt, weil unser Bedürfniß, unsere Begierde, unser Zorn und Haß unmittelbar ins Bewußtseyn treten und daher das Jus primi occupantis haben; hingegen die fremden Leiden, welche unsere Ungerechtigkeit und Gewalt verursacht, nur auf dem sekundären Wege der Vorstellung und erst durch die Erfahrung, also mittelbar ins Bewußtseyn kommen: daher sagt Seneka: Ad neminem ante bona mens venit, quam mala (Ep. 50). Der erste Grad der Wirkung des Mitleids ist also, daß es den von mir selbst, in Folge der mir einwohnenden antimoralischen Potenzen, Andern zu verursachenden Leiden hemmend entgegentritt, mir „Halt!" zuruft und sich als eine Schutzwehr vor den Andern stellt, die ihn vor der Verletzung bewahrt, zu welcher außerdem mein Egoismus, oder Bosheit, mich treiben würde. Dergestalt entspringt aus diesem ersten Grade des Mitleids die Maxime neminem laede, d. i. der Grundsatz der Gerechtigkeit, welche Tugend ihren

lautern, rein moralischen, von aller Beimischung freien Ursprung allein hier hat und nirgends außerdem haben kann, weil sie sonst auf Egoismus beruhen müßte. Ist mein Gemüth bis zu jenem Grade für das Mitleid empfänglich; so wird dasselbe mich zurückhalten, wo und wann ich, um meine Zwecke zu erreichen, fremdes Leiden als Mittel gebrauchen möchte; gleichviel ob dieses Leiden ein augenblicklich, oder später eintretendes, ein direktes, oder indirektes, durch Zwischenglieder vermitteltes sei. Folglich werde ich dann so wenig das Eigenthum, als die Person des Andern angreifen, ihm so wenig geistige, als körperliche Leiden verursachen, also nicht nur mich jeder physischen Verletzung enthalten; sondern auch eben so wenig auf geistigem Wege ihm Schmerz bereiten, durch Kränkung, Aengstigung, Aerger, oder Verläumdung. Das selbe Mitleid wird mich abhalten, die Befriedigung meiner Lüste auf Kosten des Lebensglückes weiblicher Individuen zu suchen, oder das Weib eines Andern zu verführen, oder auch Jünglinge moralisch und physisch zu verderben, durch Verleitung zur Päderastie. Jedoch ist keineswegs erforderlich, daß in jedem einzelnen Fall das Mitleid wirklich erregt werde; wo es auch oft zu spät käme: sondern aus der Ein für alle Mal erlangten Kenntniß von dem Leiden, welches jede ungerechte Handlung nothwendig über Andere bringt, und welches durch das Gefühl des Unrechterduldens, d. h. der fremden Uebermacht, geschärft wird, geht in edeln Gemüthern die Maxime neminem laede hervor, und die vernünftige Ueberlegung erhebt sie zu dem Ein für alle Mal gefaßten festen Vorsatz, die Rechte eines Jeden zu achten, sich keinen Eingriff in dieselben zu erlauben, sich von dem Selbstvorwurf, die Ursache fremder Leiden zu seyn, frei zu erhalten und demnach nicht die Lasten und Leiden des Lebens, welche die Umstände Jedem zuführen, durch Gewalt oder List auf Andere zu wälzen, sondern sein beschiedenes Theil selbst zu tragen, um nicht das eines Andern zu verdoppeln. Denn obwohl *Grundsätze* und abstrakte Erkenntniß überhaupt keineswegs die Urquelle, oder erste Grundlage der Moralität sind; so sind sie doch zu einem moralischen Lebenswandel unentbehrlich, als das Behältniß, das Réservoir, in welchem die aus der Quelle aller Moralität, als welche nicht in jedem Augenblicke fließt, entsprungene Gesinnung aufbewahrt wird, um, wenn der Fall der Anwendung kommt,

durch Ableitungskanäle dahin zu fließen. Es verhält sich also im Moralischen wie im Physiologischen, wo z. B. die Gallenblase, als Réservoir des Produkts der Leber, nothwendig ist, und in vielen ähnlichen Fällen. Ohne fest gefaßte *Grundsätze* würden wir den antimoralischen Triebfedern, wenn sie durch äußere Eindrücke zu Affekten erregt sind, unwiderstehlich Preis gegeben seyn. Das Festhalten und Befolgen der Grundsätze, den ihnen entgegen wirkenden Motiven zum Trotz, ist *Selbstbeherrschung*. Hier liegt auch die Ursache, warum die Weiber, als welche, wegen der Schwäche ihrer Vernunft, allgemeine *Grundsätze* zu verstehen, festzuhalten und zur Richtschnur zu nehmen, weit weniger als die Männer fähig sind, in der Tugend der Gerechtigkeit, also auch Redlichkeit und Gewissenhaftigkeit, diesen in der Regel nachstehen; daher Ungerechtigkeit und Falschheit ihre häufigsten Laster sind und Lügen ihr eigentliches Element: hingegen übertreffen sie die Männer in der Tugend der *Menschenliebe*: denn zu dieser ist der Anlaß meistens *anschaulich* und redet daher unmittelbar zum Mitleid, für welches die Weiber entschieden leichter empfänglich sind. Aber nur das Anschauliche, Gegenwärtige, unmittelbar Reale hat wahre Existenz für sie: das nur mittelst der Begriffe erkennbare Entfernte, Abwesende, Vergangene, Zukünftige ist ihnen nicht wohl faßlich. Also ist auch hier Kompensation: Gerechtigkeit ist mehr die männliche, Menschenliebe mehr die weibliche Tugend. Der Gedanke, Weiber das Richteramt verwalten zu sehen, erregt Lachen; aber die barmherzigen Schwestern übertreffen sogar die barmherzigen Brüder. Nun aber gar das *Thier* ist, da ihm die abstrakte oder Vernunft-Erkenntniß gänzlich fehlt, durchaus keiner Vorsätze, geschweige Grundsätze und mithin keiner *Selbstbeherrschung* fähig, sondern dem Eindruck und Affekt wehrlos hingegeben. Daher eben hat es keine bewußte *Moralität*; wiewohl die Species große Unterschiede der Bosheit und Güte des Charakters zeigen, und in den obersten Geschlechtern selbst die Individuen. — Dem Gesagten zufolge wirkt, in den einzelnen Handlungen des Gerechten, das Mitleid nur noch indirekt, mittelst der Grundsätze, und nicht sowohl actu als potentiâ; etwan so, wie in der Statik die durch größere Länge des einen Waagebalkens bewirkte größere *Geschwindigkeit*, vermöge welcher die kleinere Masse der größeren das Gleichgewicht hält, im

Zustand der Ruhe nur potentiâ und doch völlig so gut wie actu wirkt. Jedoch bleibt dabei das Mitleid stets bereit, auch actu hervorzutreten: daher, wenn etwan, in einzelnen Fällen, die erwählte Maxime der Gerechtigkeit wankt, zur Unterstützung derselben und zur Belebung der gerechten Vorsätze, kein Motiv (die egoistischen bei Seite gesetzt) wirksamer ist, als das aus der Urquelle selbst, dem Mitleid, geschöpfte. Dies gilt nicht etwan bloß wo es die Verletzung der Person, sondern auch wo es die des Eigenthums betrifft, z. B. wenn Jemand eine gefundene Sache von Werth zu behalten Lust spürt; so wird — mit Ausschluß aller Klugheits- und aller Religions-Motive dagegen — nichts ihn so leicht auf die Bahn der Gerechtigkeit zurückbringen, wie die Vorstellung der Sorge, des Herzeleids und der Wehklage des Verlierers. Im Gefühl dieser Wahrheit geschieht es oft, daß dem öffentlichen Aufruf zur Wiederbringung verlorenen Geldes die Versicherung hinzugefügt wird, der Verlierer sei ein armer Mensch, ein Dienstbote u. dgl.

Diese Betrachtungen werden es hoffentlich deutlich machen, daß, so wenig es auf den ersten Blick scheinen mag, allerdings auch die Gerechtigkeit, als ächte, freie Tugend, ihren Ursprung im Mitleid hat. Wem dennoch dieser Boden zu dürftig scheinen möchte, als daß jene große, recht eigentliche Kardinaltugend bloß in ihm wurzeln könnte, der erinnere sich aus dem Obigen, wie gering das Maaß der ächten, freiwilligen, uneigennützigen und ungeschminkten Gerechtigkeit ist, die sich unter Menschen findet; wie diese immer nur als überraschende Ausnahme vorkommt und zu ihrer Afterart, der auf bloßer Klugheit beruhenden und überall laut angekündigten Gerechtigkeit, sich, der Qualität und Quantität nach, verhält wie Gold zu Kupfer. Ich möchte diese letztere *δικαιοσυνη πανδημος*, die andere aber *οὐρανια* nennen; da ja sie es ist, welche, nach Hesiodus, im eisernen Zeitalter die Erde verläßt, um bei den himmlischen Göttern zu wohnen. Für diese seltene und auf Erden stets nur exotische Pflanze ist die nachgewiesene Wurzel stark genug.

Die *Ungerechtigkeit*, oder das *Unrecht*, besteht demnach alle Mal in der *Verletzung* eines Andern. Daher ist der Begriff des *Unrechts* ein *positiver* und dem des *Rechts* vorhergängig, als welcher der *negative* ist und bloß die Handlungen

bezeichnet, welche man ausüben kann, ohne Andere zu verletzen, d. h. ohne Unrecht zu thun. Daß zu diesen auch alle Handlungen gehören, welche allein den Zweck haben, versuchtes Unrecht abzuwehren, ist leicht abzusehen. Denn keine Theilnahme am An-
5 dern, kein Mitleid mit ihm kann mich auffordern, mich von ihm verletzen zu lassen, d. h. Unrecht zu leiden. Daß der Begriff des Rechts der negative sei, im Gegensatz des Unrechts, als des positiven, giebt sich auch zu erkennen in der ersten Erklärung, welche der Vater der philosophischen Rechtslehre, Hugo Gro-
10 tius, am Eingange seines Werkes, von jenem Begriffe aufstellt: Jus hic nihil aliud, quam quod justum est significat, idque negante magis sensu, quam ajente, ut jus sit, quod injustum non est (De jure belli et pacis, L. I, c. 1, §. 3). Die Negativität der Gerechtigkeit bewährt sich, dem Anschein entgegen,
15 selbst in der trivialen Definition: „Jedem das Seinige geben." Ist es das Seinige, braucht man es ihm nicht zu geben: bedeutet also: „Keinem das Seinige nehmen." — Weil die Forderung der Gerechtigkeit bloß negativ ist, läßt sie sich erzwingen: denn das neminem laede kann von Allen zugleich geübt werden. Die
20 Zwangsanstalt hiezu ist der Staat, dessen alleiniger Zweck ist, die Einzelnen vor einander und das Ganze vor äußeren Feinden zu schützen. Einige deutsche Philosophaster dieses feilen Zeitalters möchten ihn verdrehen zu einer Moralitäts-Erziehungs- und Erbauungs-Anstalt: wobei im Hintergrunde der Jesuitische Zweck
25 lauert, die persönliche Freiheit und individuelle Entwickelung des Einzelnen aufzuheben, um ihn zum bloßen Rade einer Chinesischen Staats- und Religions-Maschine zu machen. Dies aber ist der Weg, auf welchem man weiland zu Inquisitionen, Autos de Fé und Religionskriegen gelangt ist: Friedrichs des Großen Wort,
30 „In meinem Lande soll Jeder seine Säligkeit nach seiner eigenen Façon besorgen können", besagte, daß er ihn nie betreten wolle. Hingegen sehen wir auch jetzt noch überall (mit mehr scheinbarer, als wirklicher Ausnahme Nordamerikas) den Staat auch die Sorge für das metaphysische Bedürfniß seiner Mitglieder übernehmen.
35 Die Regierungen scheinen zu ihrem Princip den Satz des Quintus Curtius gewählt zu haben: Nulla res efficacius multitudinem regit, quam superstitio: alioquin impotens, saeva,

mutabilis; ubi vana religione capta est, melius vatibus, quam ducibus suis paret.

Die Begriffe *Unrecht* und *Recht*, als gleichbedeutend mit Verletzung und Nichtverletzung, zu welcher letztern auch das Abwehren der Verletzung gehört, sind offenbar unabhängig von aller positiven Gesetzgebung und dieser vorhergehend: also giebt es ein rein ethisches Recht, oder Naturrecht, und eine reine, d. h. von aller positiven Satzung unabhängige Rechtslehre. Die Grundsätze derselben haben zwar insofern einen empirischen Ursprung, als sie auf Anlaß des Begriffs der *Verletzung* entstehen, an sich selbst aber beruhen sie auf dem reinen Verstande, welcher a priori das Princip an die Hand giebt: causa causae est causa effectus; welches hier besagt, daß von dem, was ich thun muß, um die Verletzung eines Andern von mir abzuwehren, er selbst die Ursache ist, und nicht ich; also ich mich allen Beeinträchtigungen von seiner Seite widersetzen kann, ohne ihm Unrecht zu thun. Es ist gleichsam ein moralisches Reperkussionsgesetz. Also aus der Verbindung des empirischen Begriffes der Verletzung mit jener Regel, die der reine Verstand an die Hand giebt, entstehen die Grundbegriffe von Unrecht und Recht, die Jeder a priori faßt und auf Anlaß der Erfahrung sogleich anwendet. Den dieses leugnenden Empiriker darf man, da bei ihm allein Erfahrung gilt, nur auf die Wilden hinweisen, die alle ganz richtig, oft auch fein und genau, Unrecht und Recht unterscheiden; welches sehr in die Augen fällt bei ihrem Tauschhandel und andern Uebereinkünften mit der Mannschaft Europäischer Schiffe, und bei ihren Besuchen auf diesen. Sie sind dreist und zuversichtlich, wo sie Recht haben, hingegen ängstlich, wenn das Recht nicht auf ihrer Seite ist. Bei Streitigkeiten lassen sie sich eine rechtliche Ausgleichung gefallen, hingegen reizt ungerechtes Verfahren sie zum Kriege. — Die *Rechtslehre* ist ein Theil der Moral, welcher die Handlungen feststellt, die man nicht ausüben darf, wenn man nicht Andere verletzen, d. h. Unrecht begehen will. Die Moral hat also hiebei den *aktiven* Theil im Auge. Die Gesetzgebung aber nimmt dieses Kapitel der Moral, um es in Rücksicht auf die *passive* Seite, also umgekehrt, zu gebrauchen und die selben Handlungen zu betrachten als solche, die Keiner, da ihm kein Unrecht widerfahren soll, zu leiden braucht. Gegen diese Handlungen errichtet

nun der Staat das Bollwerk der Gesetze, als positives Recht. Seine Absicht ist, daß Keiner Unrecht leide: die Absicht der moralischen Rechtslehre hingegen, daß keiner Unrecht thue.*)

5 Bei jeder ungerechten Handlung ist das Unrecht der Qualität nach das selbe, nämlich Verletzung eines Andern, es sei an seiner Person, seiner Freiheit, seinem Eigenthum, seiner Ehre. Aber der Quantität nach kann es sehr verschieden seyn. Diese Verschiedenheit der Größe des Unrechts scheint von den Moralisten noch nicht gehörig untersucht zu seyn, wird jedoch im wirk-
10 lichen Leben überall anerkannt, indem die Größe des Tadels, den man darüber ergehen läßt, ihr entspricht. Gleichermaaßen verhält es sich mit der Gerechtigkeit der Handlungen. Um dies zu erläutern: z. B. wer, dem Hungertode nahe, ein Brot stiehlt, begeht ein Unrecht: aber wie klein ist seine Ungerechtigkeit gegen
15 die eines Reichen, der auf irgend eine Weise einen Armen um sein letztes Eigenthum bringt. Der Reiche, welcher seinen Tagelöhner bezahlt, handelt gerecht: aber wie klein ist diese Gerechtigkeit gegen die eines Armen, der eine gefundene Goldbörse dem Reichen freiwillig zurückbringt. Das Maaß dieser so bedeutenden
20 Verschiedenheit in der Quantität der Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit (bei stets gleicher Qualität) ist aber kein direktes und absolutes, wie das auf dem Maaßstabe, sondern ein mittelbares und relatives, wie das der Sinus und Tangenten. Ich stelle dazu folgende Formel auf: die Größe der Ungerechtigkeit meiner
25 Handlung ist gleich der Größe des Uebels, welches ich einem Andern dadurch zufüge, dividirt durch die Größe des Vortheils, den ich selbst dadurch erlange: — und die Größe der Gerechtigkeit meiner Handlung ist gleich der Größe des Vortheils, den mir die Verletzung des Andern bringen würde, dividirt durch die
30 Größe des Schadens, den er dadurch erleiden würde. — Nun aber giebt es außerdem noch eine doppelte Ungerechtigkeit, die von jeder einfachen, sei diese noch so groß, specifisch verschieden ist, welches sich dadurch kund giebt, daß die Größe der Indignation des unbetheiligten Zeugen, welche stets der Größe der
35 Ungerechtigkeit proportional ausfällt bei der doppelten allein den

*) Die ausgeführte Rechtslehre findet man in der „Welt als Wille und Vorstellung", Bd. 1, §. 62.

höchsten Grad erreicht, und diese verabscheut als etwas Empörendes und Himmelschreiendes, als eine Unthat, ein ἄγος, bei welchem gleichsam die Götter ihr Antlitz verhüllen. Diese doppelte Ungerechtigkeit hat Statt, wo Jemand ausdrücklich die Verpflichtung übernommen hat, einen Andern in einer bestimmten 5 Hinsicht zu schützen, folglich die Nichterfüllung dieser Verpflichtung schon Verletzung des Andern, mithin Unrecht wäre; er nun aber noch überdies jenen Andern, eben darin, wo er ihn schützen sollte, selbst angreift und verletzt. Dies ist z. B. der Fall, wo der bestellte Wächter, oder Geleitsmann, zum Mörder, der betraute 10 Hüter zum Dieb wird, der Vormund die Mündel um ihr Eigenthum bringt, der Advokat prävaricirt, der Richter sich bestechen läßt, der um Rath Gebetene dem Frager absichtlich einen verderblichen Rath ertheilt; — welches Alles zusammen unter dem Begriff des Verraths gedacht wird, welcher der Abscheu der 15 Welt ist: diesem gemäß setzt auch Dante die Verräther in den tiefuntersten Grund der Hölle, wo der Satan selbst sich aufhält (Inf., XI, 61—66).

Da nun hier der Begriff der Verpflichtung zur Sprache gekommen, ist es der Ort, den in der Ethik, wie im Leben, so 20 häufig angewandten Begriff der Pflicht, dem jedoch eine zu große Ausdehnung gegeben wird, festzustellen. Wir haben gefunden, daß das Unrecht allemal in der Verletzung eines Andern besteht, sei es an seiner Person, seiner Freiheit, seinem Eigenthum, oder seiner Ehre. Hieraus scheint zu folgen, daß jedes Unrecht ein 25 positiver Angriff, eine That seyn müsse. Allein es giebt Handlungen, deren bloße Unterlassung ein Unrecht ist: solche Handlungen heißen Pflichten. Dieses ist die wahre philosophische Definition des Begriffs der Pflicht, welcher hingegen alle Eigenthümlichkeit einbüßt und dadurch verloren geht, wenn man, wie 30 in der bisherigen Moral, jede lobenswerthe Handlungsweise Pflicht nennen will, wobei man vergißt, daß was Pflicht ist auch Schuldigkeit seyn muß. Pflicht, το δεον, le devoir, duty, ist also eine Handlung, durch deren bloße Unterlassung man einen Andern verletzt, d. h. Unrecht 35 begeht. Offenbar kann dies nur dadurch der Fall seyn, daß der Unterlasser sich zu einer solchen Handlung anheischig gemacht, d. h. eben verpflichtet hat. Demnach beruhen alle Pflichten

auf eingegangener Verpflichtung. Diese ist in der Regel eine ausdrückliche, gegenseitige Uebereinkunft, wie z. B. zwischen Fürst und Volk, Regierung und Beamten, Herrn und Diener, Advokat und Klienten, Arzt und Kranken, überhaupt zwischen einem Jeden, der eine Leistung irgend einer Art übernommen hat, und seinem Besteller, im weitesten Sinne des Worts. Darum giebt jede Pflicht ein Recht: weil Keiner sich ohne ein Motiv, d. h. hier, ohne irgend einen Vortheil für sich, verpflichten kann. Nur eine Verpflichtung ist mir bekannt, die nicht mittelst einer Uebereinkunft, sondern unmittelbar durch eine bloße Handlung übernommen wird; weil Der, gegen den man sie hat, noch nicht dawar, als man sie übernahm: es ist die der Eltern gegen ihre Kinder. Wer ein Kind in die Welt setzt, hat die Pflicht es zu erhalten, bis es sich selbst zu erhalten fähig ist: und sollte diese Zeit, wie bei einem Blinden, Krüppel, Kretinen u. dgl. nie eintreten, so hört auch die Pflicht nie auf. Denn durch das bloße Nichtleisten der Hülfe, also eine Unterlassung, würde er sein Kind verletzen, ja, dem Untergange zuführen. Die moralische Pflicht der Kinder gegen die Eltern ist nicht so unmittelbar und entschieden. Sie beruht darauf, daß, weil jede Pflicht ein Recht giebt, auch die Eltern eines gegen die Kinder haben müssen, welches bei diesen die Pflicht des Gehorsams begründet, die aber nachmals, mit dem Recht, aus welchem sie entstanden ist, auch aufhört. An ihre Stelle wird alsdann Dankbarkeit treten für Das, was die Eltern mehr gethan, als strenge ihre Pflicht war. Jedoch, ein so häßliches, oft selbst empörendes Laster auch der Undank ist; so ist Dankbarkeit doch nicht Pflicht zu nennen: weil ihr Ausbleiben keine Verletzung des Andern, also kein Unrecht ist. Außerdem müßte der Wohlthäter vermeint haben, stillschweigend einen Handel abzuschließen. — Allenfalls könnte man als unmittelbar durch eine Handlung entstehende Verpflichtung den Ersatz für angerichteten Schaden geltend machen. Jedoch ist dieser, als Aufhebung der Folgen einer ungerechten Handlung, eine bloße Bemühung sie auszulöschen, etwas rein Negatives, das darauf beruht, daß die Handlung selbst hätte unterbleiben sollen. — Noch sei hier bemerkt, daß die Billigkeit der Feind der Gerechtigkeit ist und ihr oft gröblich zusetzt: daher man ihr nicht zu viel einräu-

men soll. Der Deutsche ist ein Freund der Billigkeit, der Engländer hält es mit der Gerechtigkeit.

Das Gesetz der Motivation ist eben so streng, wie das der physischen Kausalität, führt also einen eben so unwiderstehlichen Zwang mit sich. Dem entsprechend giebt es zur Ausübung des Unrechts zwei Wege, den der Gewalt und den der List. Wie ich durch Gewalt einen Andern tödten, oder berauben, oder mir zu gehorchen zwingen kann; so kann ich alles dieses auch durch List ausführen, indem ich seinem Intellekt falsche Motive vorschiebe, in Folge welcher er thun muß, was er außerdem nicht thun würde. Dies geschieht mittelst der Lüge; deren Unrechtmäßigkeit allein hierauf beruht, ihr also nur anhängt, sofern sie ein Werkzeug der List, d. h. des Zwanges mittelst der Motivation, ist. Dies aber ist sie in der Regel. Denn zunächst kann mein Lügen selbst nicht ohne Motiv geschehen: dies Motiv aber wird, mit den seltensten Ausnahmen, ein ungerechtes, nämlich die Absicht seyn, Andere, über die ich keine Gewalt habe, nach meinem Willen zu leiten, d. h. sie mittelst der Motivation zu zwingen. Diese Absicht liegt sogar auch der bloß windbeutelnden Lüge zum Grunde, indem wer sie braucht sich dadurch bei Andern in höheres Ansehen, als ihm zusteht, zu setzen sucht. — Die Verbindlichkeit des Versprechens und des Vertrages beruht darauf, daß sie, wenn sie nicht erfüllt, die feierlichste Lüge sind, deren Absicht, moralischen Zwang über Andere auszuüben, hier um so evidenter ist, als das Motiv der Lüge, die verlangte Leistung des Gegenparts, ausdrücklich ausgesprochen ist. Das Verächtliche des Betrugs kommt daher, daß er durch Gleißnerei seinen Mann entwaffnet, ehe er ihn angreift. Der Verrath ist sein Gipfel und wird, weil er in die Kategorie der doppelten Ungerechtigkeit gehört, tief verabscheut. Aber wie ich, ohne Unrecht, also mit Recht, Gewalt durch Gewalt vertreiben kann; so kann ich, wo mir die Gewalt abgeht, oder es mir bequemer scheint, es auch durch List. Ich habe also in den Fällen, wo ich ein Recht zur Gewalt habe, es auch zur Lüge: so z. B. gegen Räuber und unberechtigte Gewältiger jeder Art, die ich demnach durch List in eine Falle locke. Darum bindet ein gewaltsam abgezwungenes Versprechen nicht. — Aber das Recht zur Lüge geht in der That noch weiter: es tritt ein bei jeder völlig unbefugten Frage, welche

meine persönlichen, oder meine Geschäftsangelegenheiten betrifft, mithin vorwitzig ist, und deren Beantwortung nicht nur, sondern schon deren bloße Zurückweisung durch „ich will's nicht sagen", als Verdacht erweckend, mich in Gefahr bringen würde. Hier ist die
5 Lüge die Nothwehr gegen unbefugte Neugier, deren Motiv meistens kein wohlwollendes ist. Denn, wie ich das Recht habe, dem vorausgesetzten bösen Willen Anderer und der demnach präsumirten physischen Gewalt physischen Widerstand, auf Gefahr des Beeinträchtigers, zum voraus entgegenzustellen und also, als
10 Präventivmaaßregel, meine Gartenmauer mit scharfen Spitzen zu verwahren, Nachts auf meinem Hofe böse Hunde loszulassen, ja, nach Umständen, selbst Fußangeln und Selbstschüsse zu stellen, deren schlimme Folgen der Eindringer sich selber zuzuschreiben hat; so habe ich auch das Recht, dasjenige auf alle Weise geheim zu
15 halten, dessen Kenntniß mich dem Angriff Anderer bloßstellen würde, und habe auch Ursache dazu, weil ich auch hier den bösen Willen Anderer als sehr leicht möglich annehmen und die Vorkehrungen dagegen zum voraus treffen muß. Daher sagt Ariosto:

Quantunque il simular sia le più volte
20 Ripreso, e dia di mala mente indici,
Si trova pure in molte cose e molte
Avere fatti evidenti benefici,
E danni e biasmi e morti avere tolte:
Che non conversiam' sempre con gli amici,
25 In questa assai più oscura che serena
Vita mortal, tutta d'invidia piena.*)
(Orl. fur., IV, 1.)

Ich darf also, ohne Unrecht, selbst der bloß präsumirten Beeinträchtigung durch List, zum voraus List entgegenstellen, und
30 brauche daher nicht Dem, der unbefugt in meine Privatverhältnisse späht, Rede zu stehen, noch durch die Antwort: „Dies will ich geheim halten", die Stelle anzuzeigen, wo ein mir gefähr-

*) So sehr auch meistens die Verstellung getadelt wird und von schlechter Absicht zeugt; so hat sie dennoch in gar vielen Dingen augenfällig Gutes gestiftet, indem sie dem Schaden, der Schande und dem Tode vorbeugte: denn nicht immer reden wir mit Freunden, in diesem viel mehr finstern, als heitern, sterblichen Leben, welches von Neide strotzt.

liches, ihm vielleicht vortheilhaftes, jedenfalls ihm Macht über mich verleihendes Geheimniß liegt:

Scire volunt secreta domus, atque inde timeri.

Sondern ich bin alsdann befugt, ihn mit einer Lüge abzufertigen, auf seine Gefahr, falls sie ihn in schädlichen Irrthum versetzt. Denn hier ist die Lüge das einzige Mittel, der vorwitzigen und verdächtigen Neugier zu begegnen: ich stehe daher im Fall der Nothwehr. Ask me no questions, and I'll tell you no lies*), ist hier die richtige Maxime. Nämlich bei den Engländern, denen der Vorwurf der Lüge als die schwerste Beleidigung gilt, und die eben daher wirklich weniger lügen, als die andern Nationen, werden dem entsprechend alle unbefugten, die Verhältnisse des Andern betreffenden Fragen als eine Ungezogenheit angesehen, welche der Ausdruck to ask questions bezeichnet. — Auch verfährt nach dem oben aufgestellten Princip jeder Verständige, selbst wenn er von der strengsten Rechtlichkeit ist. Kehrt er z. B. von einem entlegenen Orte zurück, wo er Geld erhoben hat, und ein unbekannter Reisender gesellt sich zu ihm, frägt, wie gewöhnlich, erst **wohin**, und dann **woher**, darauf allmälig auch, was ihn an jenen Ort geführt haben mag; — so wird Jener eine Lüge antworten, um der Gefahr des Raubes vorzubeugen. Wer in dem Hause, in welchem ein Mann, um dessen Tochter er wirbt, wohnt, angetroffen und nach der Ursache seiner unvermutheten Anwesenheit gefragt wird, giebt, wenn er nicht auf den Kopf gefallen ist, unbedenklich eine falsche an. Und so kommen gar viele Fälle vor, in denen jeder Vernünftige, ohne allen Gewissensskrupel, lügt. Diese Ansicht allein beseitigt den schreienden Widerspruch zwischen der Moral, die gelehrt, und der, die täglich, selbst von den Redlichsten und Besten, ausgeübt wird. Jedoch muß dabei die angegebene Einschränkung auf den Fall der Nothwehr streng festgehalten werden; da außerdem diese Lehre abscheulichem Mißbrauche offen stände: denn an sich ist die Lüge ein sehr gefährliches Werkzeug. Aber wie, trotz dem Landfrieden, das Gesetz Jedem erlaubt, Waffen zu tragen und zu gebrauchen, nämlich im Fall der Nothwehr; so gestattet für den selben Fall, aber eben so auch **nur** für diesen, die Moral den Gebrauch der Lüge.

*) Frag' du mich nicht aus, will ich dich nicht belügen.

Diesen Fall der Nothwehr gegen Gewalt oder List ausgenommen, ist jede Lüge ein Unrecht; daher die Gerechtigkeit Wahrhaftigkeit gegen Jedermann fordert. Aber gegen die völlig unbedingte, ausnahmslose und im Wesen der Sache liegende Verwerflichkeit der Lüge spricht schon Dies, daß es Fälle giebt, wo lügen sogar *Pflicht* ist, namentlich für Aerzte; ebenfalls, daß es *edelmüthige* Lügen giebt, z. B. die des Marquis Posa im Don Carlos, die in der Gerusalemme liberata, II, 22, und überhaupt in allen den Fällen, wo Einer die Schuld des Andern auf sich laden will; endlich daß sogar Jesus Christus ein Mal absichtlich die Unwahrheit gesagt hat (Joh. 7, 8). Demgemäß sagt *Campanella*, in seinen Poesie filosofiche, madr. 9, geradezu: Bello è il mentir, se a fare gran ben' si trova.*) Dagegen aber ist die gangbare Lehre von der Nothlüge ein elender Flicken auf dem Kleide einer armsäligen Moral. — Die, auf *Kants* Veranlassung, in manchen Kompendien gegebenen Ableitungen der Unrechtmäßigkeit der Lüge, aus dem *Sprachvermögen* des Menschen, sind so platt, kindisch und abgeschmackt, daß man, nur um ihnen Hohn zu sprechen, versucht werden könnte, sich dem Teufel in die Arme zu werfen und mit *Talleyrand* zu sagen: l'homme a reçu la parole pour pouvoir cacher sa pensée. — *Kants* bei jeder Gelegenheit zur Schau getragener, unbedingter und gränzenloser Abscheu gegen die Lüge beruht entweder auf Affektation, oder auf Vorurtheil: in dem Kapitel seiner „Tugendlehre" von der Lüge, schilt er diese zwar mit allen ehrenrührigen Prädikaten, bringt aber gar keinen eigentlichen Grund für ihre Verwerflichkeit bei; welches doch wirksamer gewesen wäre. Deklamiren ist leichter als Beweisen, und Moralisiren leichter als Aufrichtigseyn. *Kant* hätte besser gethan, jenen speciellen Eifer gegen die *Schadenfreude* loszulassen: diese, nicht die Lüge, ist das eigentlich teuflische Laster. Denn sie ist das gerade Gegentheil des Mitleids, und ist nichts Anderes, als die ohnmächtige Grausamkeit, welche die Leiden, in denen sie Andere so gern erblickt, selbst herbeizuführen unfähig, dem Zufall dankt,

*) Schön ist das Lügen, wenn es viel Gutes stiftet.

der es statt ihrer that. — Daß, nach dem Princip der ritterlichen Ehre, der Vorwurf der Lüge als so sehr schwer und eigentlich mit dem Blute des Anschuldigers abzuwaschen genommen wird, liegt nicht daran, daß die Lüge unrecht ist, da alsdann die Anschuldigung eines durch Gewalt verübten Unrechts eben so schwer 5 kränken müßte, was bekanntlich nicht der Fall ist; sondern es liegt daran, daß, nach dem Princip der ritterlichen Ehre, eigentlich die Gewalt das Recht begründet: wer nun, um ein Unrecht auszuführen, zur Lüge greift, beweist, daß ihm die Gewalt, oder der zur Anwendung dieser nöthige Muth abgeht. Jede Lüge 10 zeugt von Furcht: das bricht den Stab über ihn.

§. 18.

Die Tugend der Menschenliebe.

Die Gerechtigkeit ist also die erste und grundwesentliche Kardinaltugend. Als solche haben auch die Philosophen des Alter- 15 thums sie anerkannt, jedoch ihr drei andere unpassend gewählte koordinirt. Hingegen haben sie die Menschenliebe, caritas, ἀγαπη, noch nicht als Tugend aufgestellt: selbst der in der Moral sich am höchsten erhebende Plato gelangt doch nur bis zur freiwilligen, uneigennützigen Gerechtigkeit. Praktisch und faktisch ist zwar 20 zu jeder Zeit Menschenliebe dagewesen: aber theoretisch zur Sprache gebracht und förmlich als Tugend, und zwar als die größte von allen, aufgestellt, sogar auch auf die Feinde ausgedehnt, wurde sie zuerst vom Christenthum, dessen allergrößtes Verdienst eben hierin besteht; wiewohl nur hinsichtlich auf Europa; da in Asien 25 schon tausend Jahre früher die unbegränzte Liebe des Nächsten eben sowohl Gegenstand der Lehre und Vorschrift, wie der Ausübung gewesen war, indem Veda und Dharma-Sastra, Itihasa und Purana, wie auch die Lehre des Buddha's Schakia Muni, nicht müde werden, sie zu predigen. — Und wenn wir es streng 30 nehmen wollen, so lassen sich auch bei den Alten Spuren der Anempfehlung der Menschenliebe finden, z. B. beim Cicero, De finib., V, 23; sogar schon beim Pythagoras, nach Jamblichus, De vita Pythagorae, c. 33. Mir liegt jetzt die philosophische Ableitung dieser Tugend aus meinem Princip ob. 35

Der zweite Grad, in welchem, mittelst des oben thatsächlich nachgewiesenen, wiewohl seinem Ursprung nach geheimnißvollen Vorgangs des *Mitleids*, das fremde Leiden an sich selbst und als solches unmittelbar mein Motiv wird, sondert sich von dem ersten deutlich ab, durch den *positiven Charakter* der daraus hervorgehenden Handlungen; indem alsdann das Mitleid nicht bloß mich abhält, den Andern zu verletzen, sondern sogar mich antreibt, ihm zu helfen. Je nachdem nun theils jene unmittelbare Theilnahme lebhaft und tiefgefühlt, theils die fremde Noth groß und dringend ist, werde ich durch jenes rein moralische Motiv bewogen werden, ein größeres oder geringeres Opfer dem Bedürfniß oder der Noth des Andern zu bringen, welches in der Anstrengung meiner leiblichen oder geistigen Kräfte für ihn, in meinem Eigenthum, in meiner Gesundheit, Freiheit, sogar in meinem Leben bestehen kann. Hier also, in der unmittelbaren, auf keine Argumentation gestützten, noch deren bedürfenden Theilnahme, liegt der allein lautere Ursprung der Menschenliebe, der caritas, ἀγαπη, also derjenigen Tugend, deren Maxime ist, omnes, quantum potes, juva, und aus welcher alles Das fließt, was die Ethik unter dem Namen Tugendpflichten, Liebespflichten, unvollkommene Pflichten vorschreibt. Diese ganz unmittelbare, ja, instinktartige Theilnahme am fremden Leiden, also das Mitleid, ist die alleinige Quelle solcher Handlungen, wenn sie *moralischen Werth haben*, d. h. von allen egoistischen Motiven rein seyn, und eben deshalb in uns selbst diejenige innere Zufriedenheit erwecken sollen, welche man das gute, befriedigte, lobende Gewissen nennt; wie auch bei dem Zuschauer die eigenthümliche Beistimmung, Hochachtung, Bewunderung und sogar demüthigenden Rückblick auf sich selbst hervorrufen sollen, welcher eine nicht abzuleugnende Thatsache ist. Hat hingegen eine wohlthätige Handlung irgend ein anderes Motiv; so kann sie nicht anders, als egoistisch seyn, wenn sie nicht gar boshaft ist. Denn, entsprechend den oben aufgestellten Urtriebfedern aller Handlungen, nämlich Egoismus, Bosheit, Mitleid, lassen sich die *Motive*, welche überhaupt den Menschen bewegen können, unter drei, ganz allgemeine und oberste Klassen bringen: 1) eigenes Wohl, 2) fremdes Wehe, 3) fremdes Wohl. Ist nun das Motiv einer wohl-

thätigen Handlung nicht aus der dritten Klasse; so muß es schlechterdings der ersten oder zweiten angehören. Letzteres ist wirklich bisweilen der Fall: z. B. wenn ich Einem wohlthue, um einen Andern, dem ich nicht wohlthue, zu kränken, oder ihm sein Leiden noch fühlbarer zu machen; oder auch um einen Dritten, der demselben nicht wohlthat, zu beschämen; oder endlich um den, dem ich wohlthue, dadurch zu demüthigen. Ersteres aber ist viel öfter der Fall, nämlich sobald ich, bei einer guten That, sei es auch noch so entfernt und auf weitestem Umwege, mein eigenes Wohl im Auge habe, also wenn mich Rücksicht auf Belohnung, in dieser oder einer andern Welt, oder die zu erlangende Hochschätzung und der Ruf eines edeln Herzens, oder die Ueberlegung, daß der, dem heute ich helfe, mir ein Mal wieder helfen, oder sonst nützen und dienen könne, endlich auch, wenn mich der Gedanke treibt, die Maxime des Edelmuths oder der Wohlthätigkeit müsse aufrecht erhalten werden, da sie mir doch auch ein Mal zu gute kommen könne, kurz, sobald mein Zweck irgend ein anderer ist, als ganz allein der rein objektive, daß ich dem Andern geholfen, ihn aus seiner Noth und Bedrängniß gerissen, ihn von seinem Leiden befreiet wissen will: und nichts darüber und nichts daneben! Nur dann, und ganz allein dann, habe ich wirklich jene Menschenliebe, caritas, *ἀγαπη*, bewiesen, welche gepredigt zu haben, das große, auszeichnende Verdienst des Christenthums ist. Aber gerade die Vorschriften, welche das Evangelium seinem Geheiß der Liebe hinzufügt, wie: *μὴ γνώτω ἡ ἀριστερά σου, τί ποιεῖ ἡ δεξιά σου* (sinistra tua manus haud cognoscat, quae dextra facit) und ähnliche, sind auf das Gefühl dessen gegründet, was ich hier deducirt habe, daß nämlich ganz allein die fremde Noth und keine andere Rücksicht mein Motiv seyn muß, wenn meine Handlung moralischen Werth haben soll. Ganz richtig wird ebendaselbst (Matth. 6, 2) gesagt, daß Die, welche mit Ostentation geben, ihren Lohn dahin haben. Aber die Veden ertheilen auch hier uns gleichsam die höhere Weihe, indem sie wiederholentlich versichern, daß wer irgend einen Lohn seiner Werke begehrt, noch auf dem Wege der Finsterniß begriffen und zur Erlösung nicht reif sei. — Wenn Einer, indem er ein Almosen giebt, mich früge, was er davon hat; so wäre meine gewissenhafte Antwort: „Dieses, daß jenem

Armen sein Schicksal um so viel erleichtert wird; außerdem aber schlechterdings nichts. Ist dir nun damit nicht gedient, und daran eigentlich nichts gelegen; so hast du eigentlich nicht ein Almosen geben, sondern einen Kauf thun wollen: da bist du um dein
5 Geld betrogen. Ist dir aber daran gelegen, daß Jener, den der Mangel drückt, weniger leide; so hast du eben deinen Zweck erreicht, hast dies davon, daß er weniger leidet, und siehst genau, wie weit deine Gabe sich belohnt."

Wie ist es nun aber möglich, daß ein Leiden, welches nicht
10 meines ist, nicht mich trifft, doch eben so unmittelbar, wie sonst nur mein eigenes, Motiv für mich werden, mich zum Handeln bewegen soll? Wie gesagt, nur dadurch, daß ich es, obgleich mir nur als ein Aeußeres, bloß vermittelst der äußern Anschauung oder Kunde gegeben, dennoch mitempfinde, es als meines
15 fühle, und doch nicht in mir, sondern in einem Andern, und also eintritt was schon Calderon ausspricht:

que entre el ver
Padecer y el padecer
Ninguna distancia habia.
20 „No siempre el peor es cierto", Jorn. II, p. 229.

(daß zwischen leiden sehen und leiden kein Unterschied sei.)

Dies aber setzt voraus, daß ich mich mit dem Andern gewissermaaßen identificirt habe, und folglich die Schranke zwischen Ich und Nicht-Ich, für den Augenblick, aufgehoben sei: nur dann
25 wird die Angelegenheit des Andern, sein Bedürfniß, seine Noth, sein Leiden, unmittelbar zum meinigen: dann erblicke ich ihn nicht mehr, wie ihn doch die empirische Anschauung giebt, als ein mir Fremdes, mir Gleichgültiges, von mir gänzlich Verschiedenes; sondern in ihm leide ich mit, trotz dem, daß seine Haut meine
30 Nerven nicht einschließt. Nur dadurch kann sein Wehe, seine Noth, Motiv für mich werden: außerdem kann es durchaus nur meine eigene. Dieser Vorgang ist, ich wiederhole es, mysteriös: denn er ist etwas, wovon die Vernunft keine unmittelbare Rechenschaft geben kann, und dessen Gründe auf dem Wege der
35 Erfahrung nicht auszumitteln sind. Und doch ist er alltäglich. Jeder hat ihn oft an sich selbst erlebt, sogar dem Hartherzigsten und Selbstsüchtigsten ist er nicht fremd geblieben. Er tritt täglich

ein, vor unsern Augen, im Einzelnen, im Kleinen, überall wo, auf unmittelbaren Antrieb, ohne viel Ueberlegung, ein Mensch dem Andern hilft und beispringt, ja, bisweilen selbst sein Leben für Einen, den er zum ersten Male sieht, in die augenscheinlichste Gefahr setzt, ohne mehr dabei zu denken, als eben daß er die große Noth und Gefahr des Andern sieht. Er tritt im Großen ein, wenn, nach langer Ueberlegung und schwerer Debatte, die hochherzige Brittische Nation 20 Millionen Pfund Sterling hingiebt, um den Negersklaven in ihren Kolonien die Freiheit zu erkaufen; unter dem Beifallsjubel einer ganzen Welt. Wer diese schöne Handlung im großen Stil, dem Mitleid als Triebfeder absprechen wollte, um sie dem Christenthum zuzuschreiben, bedenke, daß im ganzen Neuen Testament kein Wort gegen die Sklaverei gesagt ist; so allgemein auch damals die Sache war; und daß vielmehr, noch 1860, in Nord-Amerika, bei Debatten über die Sklaverei, Einer sich darauf berufen hat, daß Abraham und Jakob auch Sklaven gehalten haben.

Was nun in jedem einzelnen Fall die praktischen Ergebnisse jenes mysteriösen innern Vorganges seyn werden, mag die Ethik in Kapiteln und Paragraphen über Tugendpflichten, oder Liebespflichten, oder unvollkommene Pflichten, oder wie sonst, auseinandersetzen. Die Wurzel, die Grundlage von dem Allen ist die hier dargelegte, aus welcher der Grundsatz entspringt: omnes, quantum potes, juva; und aus diesem ist hier alles Uebrige gar leicht abzuleiten, wie aus der ersten Hälfte meines Princips, also aus dem Neminem laede, alle Pflichten der Gerechtigkeit. Die Ethik ist in Wahrheit die leichteste aller Wissenschaften; wie es auch nicht anders zu erwarten steht, da Jeder die Obliegenheit hat, sie selbst zu konstruiren, selbst aus dem obersten Grundsatz, der in seinem Herzen wurzelt, die Regel für jeden vorkommenden Fall abzuleiten: denn Wenige haben die Muße und Geduld, eine fertig konstruirte Ethik zu erlernen. Aus der Gerechtigkeit und Menschenliebe fließen sämmtliche Tugenden, daher sind jene die Kardinaltugenden, mit deren Ableitung der Grundstein der Ethik gelegt ist. — Gerechtigkeit ist der ganze ethische Inhalt des Alten Testaments, und Menschenliebe der des Neuen: diese ist die *καινη ἐντολη* (Joh. 13, 34), in welcher, nach Paulus (Röm. 13, 8—10) alle Christlichen Tugenden enthalten sind.

§. 19.

Bestätigungen des dargelegten Fundaments der Moral.

Die jetzt ausgesprochene Wahrheit, daß das Mitleid, als die einzige nicht egoistische, auch die alleinige ächt moralische Triebfeder sei, ist, seltsamer, ja, fast unbegreiflicher Weise, paradox. Ich will daher versuchen, sie den Ueberzeugungen des Lesers dadurch zu entfremden, daß ich sie als durch die Erfahrung und die Aussprüche des allgemeinen Menschengefühls bestätigt nachweise.

1) Zu diesem Zweck will ich zuvörderst einen beliebig erdachten Fall zum Beispiel nehmen, der in dieser Untersuchung als experimentum crucis gelten kann. Um mir aber nicht die Sache leicht zu machen, nehme ich keinen Fall der Menschenliebe, sondern eine Rechtsverletzung und zwar die stärkste. — Man setze zwei junge Leute, Kajus und Titus, beide leidenschaftlich verliebt, doch jeder in ein anderes Mädchen: und jedem stehe ein wegen äußerer Umstände bevorzugter Nebenbuhler durchaus im Wege. Beide seien entschlossen, jeder den seinigen aus der Welt zu schaffen, und Beide seien vor aller Entdeckung, sogar vor jedem Verdacht, vollkommen gesichert. Als jedoch Jeder seinerseits an die nähere Veranstaltung des Mordes geht, stehen Beide, nach einem Kampfe mit sich selbst, davon ab. Ueber die Gründe dieses Aufgebens ihres Entschlusses sollen sie uns aufrichtige und deutliche Rechenschaft ablegen. — Nun soll die Rechenschaft, welche Kajus giebt, ganz in die Wahl des Lesers gestellt seyn. Er mag etwan durch religiöse Gründe, wie den Willen Gottes, die dereinstige Vergeltung, das künftige Gericht u. dgl. abgehalten worden seyn. Oder aber er sage: „Ich bedachte, daß die Maxime meines Verfahrens in diesem Fall sich nicht geeignet haben würde, eine „allgemein gültige Regel für alle möglichen vernünftigen Wesen „abzugeben, indem ich ja meinen Nebenbuhler allein als Mittel „und nicht zugleich als Zweck behandelt haben würde." — Oder er sage mit Fichte: „Jedes Menschenleben ist Mittel zur Realisation „des Sittengesetzes: also kann ich nicht, ohne gegen die Realisation des Sittengesetzes gleichgültig zu seyn, Einen vernichten, der „zu derselben beizutragen bestimmt ist." (Sittenlehre, S. 373.) —

(Diesem Skrupel, beiläufig gesagt, könnte er dadurch begegnen, daß er, im Besitz seiner Geliebten, bald ein neues Instrument des Sittengesetzes zu produciren hofft.) — Oder er sage, nach Wollastone: „Ich habe überlegt, daß jene Handlung der Aus„druck eines unwahren Satzes seyn würde.“ — Oder er sage, nach Hutcheson: „Der moralische Sinn, dessen Empfindungen, „wie die jedes andern Sinnes, nicht weiter erklärlich sind, hat „mich bestimmt, es seyn zu lassen.“ — Oder er sage, nach Adam Smith: „Ich sah voraus, daß meine Handlung gar keine Sym„pathie mit mir in den Zuschauern derselben erregt haben würde.“ — Oder, nach Christian Wolff: „Ich erkannte, daß ich da„durch meiner eigenen Vervollkommnung entgegen arbeiten und „auch keine fremde befördern würde.“ — Oder er sage, nach Spinoza: „Homini nihil utilius homine: ergo hominem in„terimere nolui.“ — Kurz, er sage, was man will. — Aber Titus, dessen Rechenschaft ich mir vorbehalte, der sage: „Wie „es zu den Anstalten kam, und ich deshalb, für den Augenblick, „mich nicht mit meiner Leidenschaft, sondern mit jenem Neben„buhler zu beschäftigen hatte; da zuerst wurde mir recht deutlich, „was jetzt mit ihm eigentlich vorgehen sollte. Aber nun ergriff „mich Mitleid und Erbarmen, es jammerte mich seiner, ich konnte „es nicht über's Herz bringen: ich habe es nicht thun können.“ — Jetzt frage ich jeden redlichen und unbefangenen Leser: Welcher von Beiden ist der bessere Mensch? — Welchem von Beiden möchte er sein eigenes Schicksal lieber in die Hand geben? — Welcher von ihnen ist durch das reinere Motiv zurückgehalten worden? — Wo liegt demnach das Fundament der Moral?

2) Nichts empört so im tiefsten Grunde unser moralisches Gefühl, wie Grausamkeit. Jedes andere Verbrechen können wir verzeihen, nur Grausamkeit nicht Der Grund hievon ist, daß Grausamkeit das gerade Gegentheil des Mitleids ist. Wenn wir von einer sehr grausamen That Kunde erhalten, wie z. B. die ist, welche eben jetzt die Zeitungen berichten, von einer Mutter, die ihren fünfjährigen Knaben dadurch gemordet hat, daß sie ihm siedendes Oel in den Schlund goß, und ihr jüngeres Kind dadurch, daß sie es lebendig begrub; — oder die, welche eben aus Algier gemeldet wird, daß nach einem zufälligen Streit und Kampf zwischen einem Spa[illegible]m Algierer, dieser, als der stär-

kere, jenem die ganze untere Kinnlade rein ausriß und als Trophäe davon trug, jenen lebend zurücklassend; — dann werden wir von Entsetzen ergriffen und rufen aus: „Wie ist es möglich, so etwas zu thun?“ — Was ist der Sinn dieser Frage? Ist er
5 vielleicht: Wie ist es möglich, die Strafen des künftigen Lebens so wenig zu fürchten? — Schwerlich. — Oder: Wie ist es möglich, nach einer Maxime zu handeln, die so gar nicht geeignet ist, ein allgemeines Gesetz für alle vernünftigen Wesen zu werden? — Gewiß nicht. — Oder: Wie ist es möglich, seine eigene und
10 die fremde Vollkommenheit so sehr zu vernachlässigen? — Eben so wenig. — Der Sinn jener Frage ist ganz gewiß bloß dieser: Wie ist es möglich, so ganz ohne Mitleid zu seyn? — Also ist es der größte Mangel an Mitleid, der einer That den Stämpel der tiefsten moralischen Verworfenheit und Abscheulichkeit aufdrückt.
15 Folglich ist Mitleid die eigentliche moralische Triebfeder.

3) Ueberhaupt ist die von mir aufgestellte Grundlage der Moral und Triebfeder der Moralität die einzige, der sich eine reale, ja, ausgedehnte Wirksamkeit nachrühmen läßt. Denn von den übrigen Moralprincipien der Philosophen wird dies wohl
20 Niemand behaupten wollen; da diese aus abstrakten, zum Theil selbst spitzfindigen Sätzen bestehen, ohne anderes Fundament, als eine künstliche Begriffskombination, so daß ihre Anwendung auf das wirkliche Handeln sogar oft eine lächerliche Seite haben würde. Eine gute That, bloß aus Rücksicht auf das Kantische Moral-
25 princip vollbracht, würde im Grunde das Werk eines philosophischen Pedantismus seyn, oder aber auf Selbsttäuschung hinauslaufen, indem die Vernunft des Handelnden eine That, welche andere, vielleicht edlere Triebfedern hätte, als das Produkt des kategorischen Imperativs und des auf nichts gestützten Begriffs
30 der Pflicht auslegte. Aber nicht nur von den *philosophischen*, auf bloße Theorie berechneten, sondern sogar auch von den ganz zum praktischen Behuf aufgestellten *religiösen* Moralprincipien läßt sich selten eine entschiedene Wirksamkeit nachweisen. Dies sehen wir zuvörderst daran, daß, trotz der großen Religionsver-
35 schiedenheit auf Erden, der Grad der Moralität, oder vielmehr Immoralität, durchaus keine jener entsprechende Verschiedenheit aufweist, sondern, im Wesentlichen, so ziemlich überall der selbe ist. Nur muß man nicht Rohheit und Verfeinerung mit Mora-

lität und Immoralität verwechseln. Die Religion der Griechen hatte eine äußerst geringe, fast nur auf den Eid beschränkte moralische Tendenz; es wurde kein Dogma gelehrt und keine Moral öffentlich gepredigt: wir sehen aber nicht, daß deshalb die Griechen, Alles zusammengenommen, moralisch schlechter gewesen wären, als die 5 Menschen der Christlichen Jahrhunderte. Die Moral des Christenthums ist viel höherer Art, als die der übrigen Religionen, die jemals in Europa aufgetreten sind: aber wer deshalb glauben wollte, daß die Europäische Moralität sich in eben dem Maaße verbessert hätte und jetzt wenigstens unter den gleichzeitigen excel- 10 lirte, den würde man nicht nur bald überführen können, daß unter Mohammedanern, Gebern, Hindu und Buddhaisten mindestens eben so viel Redlichkeit, Treue, Toleranz, Sanftmuth, Wohlthätigkeit, Edelmuth und Selbstverleugnung gefunden wird, als unter den Christlichen Völkern; sondern sogar würde das lange 15 Verzeichniß unmenschlicher Grausamkeiten, die das Christenthum begleitet haben, in den zahlreichen Religionskriegen, den unverantwortlichen Kreuzzügen, in der Ausrottung eines großen Theils der Ureinwohner Amerikas und Bevölkerung dieses Welttheils mit aus Afrika herangeschleppten, ohne Recht, ohne einen Schein des 20 Rechts, ihren Familien, ihrem Vaterlande, ihrem Welttheil entrissenen und zu endloser Zuchthausarbeit verdammten Negersklaven*), in den unermüdlichen Ketzerverfolgungen und himmelschreienden Inquisitionsgerichten, in der Bartholomäusnacht, in der Hinrichtung von 18000 Niederländern durch Alba, u. s. w. 25 u. s. w. — eher einen Ausschlag zu Ungunsten des Christenthums besorgen lassen. Ueberhaupt aber, wenn man die vortreffliche Moral, welche die Christliche und mehr oder weniger jede Religion predigt, vergleicht mit der Praxis ihrer Bekenner, und sich vorstellt, wohin es mit dieser kommen würde, wenn nicht der 30 weltliche Arm die Verbrechen verhinderte, ja, was wir zu befürchten hätten, wenn auch nur auf Einen Tag alle Gesetze aufgehoben würden; so wird man bekennen müssen, daß die Wirkung aller Religionen auf die Moralität eigentlich sehr geringe ist.

*) Noch jetzt wird, nach Buxton, The Africân slavetrade, 1839, ihre Zahl jährlich durch ungefähr 150000 frische Afrikaner vermehrt, bei deren Einfangung und Reise über 200000 andere jämmerlich umkommen.

Hieran ist freilich die Glaubensschwäche Schuld. Theoretisch und so lange es bei der frommen Betrachtung bleibt, scheint Jedem sein Glaube fest. Allein die That ist der harte Probierstein aller unserer Ueberzeugungen: wenn es zu ihr kommt und nun der 5 Glaube durch große Entsagungen und schwere Opfer bewährt werden soll; da zeigt sich die Schwäche desselben. Wenn ein Mensch ein Verbrechen ernstlich meditirt; so hat er die Schranke der ächten reinen Moralität bereits durchbrochen: danach aber ist das Erste, was ihn aufhält, alle Mal der Gedanke an Justiz 10 und Polizei. Entschlägt er sich dessen, durch die Hoffnung diesen zu entgehen; so ist die zweite Schranke, die sich ihm entgegenstellt, die Rücksicht auf seine Ehre. Kommt er nun aber auch über diese Schutzwehr hinweg; so ist sehr viel dagegen zu wetten, daß, nach Ueberwindung dieser zwei mächtigen Widerstände, jetzt 15 noch irgend ein Religionsdogma Macht genug über ihn haben werde, um ihn von der That zurückzuhalten. Denn wen nahe und gewisse Gefahren nicht abschrecken, den werden die entfernten und bloß auf Glauben beruhenden schwerlich in Zaum halten. Ueberdies läßt sich gegen jede ganz allein aus religiösen Ueber- 20 zeugungen hervorgegangene gute Handlung noch einwenden, daß sie nicht uneigennützig gewesen, sondern aus Rücksicht auf Lohn und Strafe geschehen sei, folglich keinen rein moralischen Werth habe. Diese Einsicht finden wir stark ausgedrückt in einem Briefe des berühmten Großherzogs Karl August von Weimar, wo es 25 heißt: „Baron Weyhers fand selber, das müsse ein schlechter Kerl sein, der durch Religion gut, und nicht von Natur dazu geneigt sei. In vino veritas.“ (Briefe an J. H. Merck, Br. 229.) — Nun betrachte man dagegen die von mir aufgestellte moralische Triebfeder. Wer wagt es, einen Augenblick in Abrede zu stellen, 30 daß sie zu allen Zeiten, unter allen Völkern, in allen Lagen des Lebens, auch im gesetzlosen Zustande, auch mitten unter den Gräueln der Revolutionen und Kriege, und im Großen wie im Kleinen, jeden Tag und jede Stunde, eine entschiedene und wahrhaft wundersame Wirksamkeit äußert, täglich vieles Unrecht ver- 35 hindert, gar manche gute That, ohne alle Hoffnung auf Lohn und oft ganz unerwartet ins Daseyn ruft, und daß wo sie und nur sie allein wirksam gewesen, wir Alle mit Rührung und Hochachtung der That den ächten moralischen Werth unbedingt zugestehen.

4) Denn gränzenloses Mitleid mit allen lebenden Wesen ist der festeste und sicherste Bürge für das sittliche Wohlverhalten und bedarf keiner Kasuistik. Wer davon erfüllt ist, wird zuverlässig Keinen verletzen, Keinen beeinträchtigen, Keinem wehe thun, vielmehr mit Jedem Nachsicht haben, Jedem verzeihen, Jedem helfen, so viel er vermag, und alle seine Handlungen werden das Gepräge der Gerechtigkeit und Menschenliebe tragen. Hingegen versuche man ein Mal zu sagen: „Dieser Mensch ist tugendhaft, aber er kennt kein Mitleid.“ Oder: „Es ist ein ungerechter und boshafter Mensch; jedoch ist er sehr mitleidig“; so wird der Widerspruch fühlbar. — Der Geschmack ist verschieden; aber ich weiß mir kein schöneres Gebet, als Das, womit die Alt-Indischen Schauspiele (wie in früheren Zeiten die Englischen mit dem für den König) schließen. Es lautet: „Mögen alle lebende Wesen von Schmerzen frei bleiben.“

5) Auch aus einzelnen Zügen läßt sich entnehmen, daß die wahre moralische Grundtriebfeder das Mitleid ist. Es ist, z. B., eben so unrecht, einen Reichen, wie einen Armen, durch gefahrlose legale Kniffe, um hundert Thaler zu bringen: aber die Vorwürfe des Gewissens und der Tadel der unbetheiligten Zeugen werden im zweiten Fall sehr viel lauter und heftiger ausfallen; daher auch schon Aristoteles sagt: δεινότερον δέ ἐστι τὸν ἀτυχοῦντα, ἢ τὸν εὐτυχοῦντα, ἀδικεῖν (iniquius autem est, injuriam homini infortunato, quam fortunato, intulisse), Probl., XXIX, 2. Hingegen werden die Vorwürfe noch leiser, als im ersten Falle seyn, wenn es eine Staatskasse ist, die man übervortheilt hat: denn diese kann kein Gegenstand des Mitleids seyn. Man sieht, daß nicht unmittelbar die Rechtsverletzung, sondern zunächst das dadurch auf den Andern gebrachte Leiden den Stoff des eigenen und fremden Tadels liefert. Die bloße Rechtsverletzung als solche, z. B. die obige gegen eine Staatskasse, wird zwar auch vom Gewissen und von Andern gemißbilligt werden, aber nur sofern die Maxime, *jedes* Recht zu achten, welche den wahrhaft ehrlichen Mann macht, dadurch gebrochen ist; also mittelbar und im geringern Grade. War es jedoch eine *anvertraute* Staatskasse, so ist der Fall ein ganz anderer, indem hier der oben festgestellte Begriff der *doppelten Ungerechtigkeit*, mit seinen specifischen Eigenschaften, eintritt. Auf dem hier Aus-

einandergesetzten beruht es, daß der schwerste Vorwurf, welcher habsüchtigen Erpressern und legalen Schurken überall gemacht wird, der ist, daß sie das Gut der Wittwen und Waisen an sich gerissen haben: eben weil diese, als ganz hülflos, mehr noch, 5 als Andere, hätten das Mitleid erwecken sollen. Der gänzliche Mangel an diesem ist es also, welcher den Menschen der Ruchlosigkeit überführt.

6) Noch augenscheinlicher, als der Gerechtigkeit, liegt der Menschenliebe Mitleid zum Grunde. Keiner wird von Andern 10 Beweise ächter Menschenliebe erhalten, so lange es ihm in jedem Betracht wohl geht. Der Glückliche kann zwar das Wohlwollen seiner Angehörigen und Freunde vielfach erfahren: aber die Aeußerungen jener reinen, uneigennützigen, objektiven Theilnahme am fremden Zustand und Schicksal, welche Wirkung der Menschen- 15 liebe sind, bleiben dem in irgend einem Betracht Leidenden aufbehalten. Denn an dem Glücklichen als solchem nehmen wir nicht Theil; vielmehr bleibt er als solcher unserm Herzen fremd: habeat sibi sua. Ja, er wird, wenn er Viel vor Andern voraus hat, leicht Neid erregen, welcher droht, bei seinem einstigen 20 Sturz von der Höhe des Glücks, sich in Schadenfreude zu verwandeln. Jedoch bleibt diese Drohung meistens unerfüllt und es kommt nicht zu dem Sophokleischen *γελῶσι δ' ἐχθροί* (rident inimici). Denn sobald der Glückliche stürzt, geht eine große Umgestaltung in den Herzen der Uebrigen vor, welche für unsere 25 Betrachtung belehrend ist. Nämlich zuvörderst zeigt sich jetzt, welcher Art der Antheil war, den die Freunde seines Glücks an ihm nahmen: diffugiunt cadis cum faece siccatis amici. Aber andererseits, was er mehr fürchtete, als das Unglück selbst, und was zu denken ihm unerträglich fiel, das Frohlocken der Neider 30 seines Glücks, das Hohngelächter der Schadenfreude, bleibt meistens aus: der Neid ist versöhnt, er ist mit seiner Ursache verschwunden, und das jetzt an seine Stelle tretende Mitleid gebiert die Menschenliebe. Oft haben die Neider und Feinde eines Glücklichen, bei seinem Sturz, sich in schonende, tröstende und helfende 35 Freunde verwandelt. Wer hat nicht, wenigstens in schwächeren Graden, etwas der Art an sich selbst erlebt und, von irgend einem Unglücksfall betroffen, mit Ueberraschung gesehen, daß Die, welche bisher die größte Kälte, sogar Uebelwollen gegen ihn verriethen,

jetzt mit ungeheuchelter Theilnahme an ihn herantraten. Denn Unglück ist die Bedingung des Mitleids und Mitleid die Quelle der Menschenliebe. — Dieser Betrachtung verwandt ist die Bemerkung, daß unsern Zorn, selbst wenn er gerecht ist, nichts so schnell besänftigt, wie hinsichtlich des Gegenstandes desselben die Rede: „es ist ein Unglücklicher". Denn was für das Feuer der Regen, das ist für den Zorn das Mitleid. Dieserhalb rathe ich Dem, der nicht gern etwas zu bereuen haben möchte, daß, wenn er von Zorn gegen einen Andern entbrannt, diesem ein großes Leid zuzufügen gedenkt, er sich lebhaft vorstellen möge, er hätte es ihm bereits zugefügt, sähe ihn jetzt mit seinen geistigen, oder körperlichen Schmerzen, oder Noth und Elend, ringen, und müßte zu sich sagen: das ist mein Werk. Wenn irgend Etwas, so vermag dieses seinen Zorn zu dämpfen. Denn Mitleid ist das rechte Gegengift des Zorns, und durch jenen Kunstgriff gegen sich selbst anticipirt man, während es noch Zeit ist,

> la pitié, dont la voix,
> Alors qu'on est vengé, fait entendre ses lois.
> *Volt.*, „Sémiramis", A. 5, Sc. 6.

Ueberhaupt wird unsere gehässige Stimmung gegen Andere durch nichts so leicht beseitigt, als wenn wir einen Gesichtspunkt fassen, von welchem aus sie unser Mitleid in Anspruch nehmen. — Sogar daß Eltern, in der Regel, das kränkliche Kind am meisten lieben, beruht darauf, daß es immerfort Mitleid erregt.

7) Die von mir aufgestellte moralische Triebfeder bewährt sich als die ächte ferner dadurch, daß sie auch **die Thiere** in ihren Schutz nimmt, für welche in den andern Europäischen Moralsystemen so unverantwortlich schlecht gesorgt ist. Die vermeinte Rechtlosigkeit der Thiere, der Wahn, daß unser Handeln gegen sie ohne moralische Bedeutung sei, oder, wie es in der Sprache jener Moral heißt, daß es gegen Thiere keine Pflichten gebe, ist geradezu eine empörende Rohheit und Barbarei des Occidents, deren Quelle im Judenthum liegt. In der Philosophie beruht sie auf der aller Evidenz zum Trotz angenommenen gänzlichen Verschiedenheit zwischen Mensch und Thier, welche bekanntlich am entschiedensten und grellsten von **Kartesius** ausgesprochen ward, als eine nothwendige Konsequenz seiner Irrthümer.

Als nämlich die Kartesisch-Leibnitz-Wolffische Philosophie aus abstrakten Begriffen die rationale Psychologie aufbaute und eine unsterbliche anima rationalis konstruirte; da traten die natürlichen Ansprüche der Thierwelt diesem exklusiven Privilegio und Unsterblichkeits-Patent der Menschenspecies augenscheinlich entgegen, und die Natur legte, wie bei allen solchen Gelegenheiten, still ihren Protest ein. Nun mußten die von ihrem intellektuellen Gewissen geängstigten Philosophen suchen, die rationale Psychologie durch die empirische zu stützen und daher bemüht seyn, zwischen Mensch und Thier eine ungeheuere Kluft, einen unermeßlichen Abstand zu eröffnen, um, aller Evidenz zum Trotz, sie als von Grund aus verschieden darzustellen. Solcher Bemühungen spottet schon Boileau:

Les animaux ont-ils les universités?
Voit-on fleurir chez eux les quatre facultés?

Da sollten am Ende gar die Thiere sich nicht von der Außenwelt zu unterscheiden wissen und kein Bewußtseyn ihrer selbst, kein Ich haben! Gegen solche abgeschmackte Behauptungen darf man nur auf den jedem Thiere, selbst dem kleinsten und letzten, inwohnenden gränzenlosen Egoismus hindeuten, der hinlänglich bezeugt, wie sehr die Thiere sich ihres Ichs, der Welt oder dem Nicht-Ich gegenüber, bewußt sind. Wenn so ein Kartesianer sich zwischen den Klauen eines Tigers befände, würde er auf das deutlichste inne werden, welchen scharfen Unterschied ein solcher zwischen seinem Ich und Nicht-Ich setzt. Solchen Sophistikationen der Philosophen entsprechend finden wir, auf dem populären Wege, die Eigenheit mancher Sprachen, namentlich der deutschen, daß sie für das Essen, Trinken, Schwangerseyn, Gebären, Sterben und den Leichnam der Thiere ganz eigene Worte haben, um nicht die gebrauchen zu müssen, welche jene Akte beim Menschen bezeichnen, und so unter der Diversität der Worte die vollkommene Identität der Sache zu verstecken. Da die alten Sprachen eine solche Duplicität der Ausdrücke nicht kennen, sondern unbefangen die selbe Sache mit dem selben Worte bezeichnen; so ist jener elende Kunstgriff ohne Zweifel das Werk europäischer Pfaffenschaft, die, in ihrer Profanität, nicht glaubt weit genug gehen zu können im Verleugnen und Lästern des ewigen

Wesens, welches in allen Thieren lebt; wodurch sie den Grund gelegt hat zu der in Europa üblichen Härte und Grausamkeit gegen Thiere, auf welche ein Hochasiate nur mit gerechtem Abscheu hinsehen kann. In der Englischen Sprache begegnen wir jenem nichtswürdigen Kunstgriff nicht; ohne Zweifel, weil die Sachsen, als sie England eroberten, noch keine Christen waren. Dagegen findet sich ein Analogon desselben in der Eigenthümlichkeit, daß im Englischen alle Thiere generis neutrius sind und daher durch das Pronomen it (es) vertreten werden, ganz wie leblose Dinge; welches, zumal bei den Primaten, wie Hunde, Affen u. s. w., ganz empörend ausfällt und unverkennbar ein Pfaffenkniff ist, um die Thiere zu Sachen herabzusetzen. Die alten Aegypter, deren ganzes Leben religiösen Zwecken geweiht war, setzten in den selben Grüften die Mumien der Menschen und die der Ibisse, Krokodile u. s. w. bei: aber in Europa ist es ein Gräuel und Verbrechen, wenn der treue Hund neben der Ruhestätte seines Herrn begraben wird, auf welcher er bisweilen, aus einer Treue und Anhänglichkeit, wie sie beim Menschengeschlechte nicht gefunden wird, seinen eigenen Tod abgewartet hat. — Auf die Erkenntniß der Identität des Wesentlichen in der Erscheinung des Thiers und der des Menschen leitet nichts entschiedener hin, als die Beschäftigung mit Zoologie und Anatomie: was soll man daher sagen, wenn heut zu Tage (1839) ein frömmelnder Zootom einen absoluten und radikalen Unterschied zwischen Mensch und Thier zu urgiren sich erdreistet und hierin so weit geht, die redlichen Zoologen, welche, fern von aller Pfäfferei, Augendienerei und Tartüffianismus, an der Hand der Natur und Wahrheit ihren Weg verfolgen, anzugreifen und zu verunglimpfen?

Man muß wahrlich an allen Sinnen blind, oder vom foetor Judaicus total chloroformirt seyn, um nicht zu erkennen, daß das Wesentliche und Hauptsächliche im Thiere und im Menschen das Selbe ist, und daß was Beide unterscheidet, nicht im Primären, im Princip, im Archäus, im innern Wesen, im Kern beider Erscheinungen liegt, als welcher in der einen wie in der andern der Wille des Individuums ist, sondern allein im Sekundären, im Intellekt, im Grad der Erkenntnißkraft, welcher beim Menschen, durch das hinzugekommene Vermögen abstrakter

Erkenntniß, genannt Vernunft, ein ungleich höherer ist, jedoch erweislich nur vermöge einer größern cerebralen Entwickelung, also der somatischen Verschiedenheit eines einzigen Theiles, des Gehirns, und namentlich seiner Quantität nach. Hingegen ist
5 des Gleichartigen zwischen Thier und Mensch, sowohl psychisch als somatisch, ohne allen Vergleich mehr. So einem occidentalischen, judaisirten Thierverächter und Vernunftidolator muß man in Erinnerung bringen, daß, wie Er von seiner Mutter, so auch der Hund von der seinigen gesäugt worden ist. Daß so-
10 gar Kant in jenen Fehler der Zeit- und Landesgenossen gefallen ist, habe ich oben gerügt. Daß die Moral des Christenthums die Thiere nicht berücksichtigt, ist ein Mangel derselben, den es besser ist einzugestehen, als zu perpetuiren, und über den man sich um so mehr wundern muß, als diese Moral im Uebrigen
15 die größte Uebereinstimmung zeigt mit der des Brahmanismus und Buddhaismus, bloß weniger stark ausgedrückt und nicht bis zu den Extremen durchgeführt ist; daher man kaum zweifeln kann, daß sie, wie auch die Idee von einem Mensch gewordenen Gotte (Avatar), aus Indien stammt und über Aegypten nach Judäa
20 gekommen seyn mag; so daß das Christenthum ein Abglanz Indischen Urlichtes von den Ruinen Aegyptens wäre, welcher aber leider auf Jüdischen Boden fiel. Als ein artiges Symbol des eben gerügten Mangels in der christlichen Moral, bei ihrer sonstigen großen Uebereinstimmung mit der Indischen, ließe sich der
25 Umstand auffassen, daß Johannes der Täufer ganz in der Weise eines Indischen Saniassi's auftritt, dabei aber — in Thierfelle gekleidet! welches bekanntlich jedem Hindu ein Gräuel seyn würde; da sogar die Königliche Societät zu Kalkutta ihr Exemplar der Veden nur unter dem Versprechen erhielt, daß sie es nicht, nach
30 Europäischer Weise, in Leder binden lassen würde: daher es sich in ihrer Bibliothek in Seide gebunden vorfindet. Einen ähnlichen, charakteristischen Kontrast bietet die Evangelische Geschichte vom Fischzuge Petri, den der Heiland, durch ein Wunder, dermaaßen segnet, daß die Böte mit Fischen bis zum Sinken überfüllt wer-
35 den (Luk. 5), mit der Geschichte von dem in Aegyptische Weisheit eingeweihten Pythagoras, welcher den Fischern ihren Zug, während das Netz noch unter dem Wasser liegt, abkauft, um sodann allen gefangenen Fischen ihre Freiheit zu schenken (Apul.

de magia, p. 36. Bip.). — Mitleid mit Thieren hängt mit der Güte des Charakters so genau zusammen, daß man zuversichtlich behaupten darf, wer gegen Thiere grausam ist, könne kein guter Mensch seyn. Auch zeigt dieses Mitleid sich als aus der selben Quelle mit der gegen Menschen zu übenden Tugend entsprungen. So z. B. werden fein fühlende Personen, bei der Erinnerung, daß sie, in übler Laune, im Zorn, oder vom Wein erhitzt, ihren Hund, ihr Pferd, ihren Affen unverdienter oder unnöthiger Weise, oder über die Gebühr gemißhandelt haben, die selbe Reue, die selbe Unzufriedenheit mit sich selbst empfinden, welche bei der Erinnerung an gegen Menschen verübtes Unrecht empfunden wird, wo sie die Stimme des strafenden Gewissens heißt. Ich erinnere mich, gelesen zu haben, daß ein Engländer, der in Indien, auf der Jagd, einen Affen geschossen hatte, den Blick, welchen dieser im Sterben auf ihn warf, nicht vergessen gekonnt und seitdem nie mehr auf Affen geschossen hat. Eben so Wilhelm Harris, ein wahrer Nimrod, der, bloß um das Vergnügen der Jagd zu genießen, in den Jahren 1836 und 1837 tief in das innere Afrika reiste. In seiner 1838 zu Bombay erschienenen Reise erzählt er, daß, nachdem er den ersten Elephanten, welches ein weiblicher war, erlegt hatte und am folgenden Morgen das gefallene Thier aufsuchte, alle anderen Elephanten aus der Gegend entflohen waren: bloß das Junge des gefallenen hatte die Nacht bei der todten Mutter zugebracht, kam jetzt, alle Furcht vergessend, den Jägern mit den lebhaftesten und deutlichsten Bezeugungen seines trostlosen Jammers entgegen, und umschlang sie mit seinem kleinen Rüssel, um ihre Hülfe anzurufen. Da, sagt Harris, habe ihn eine wahre Reue über seine That ergriffen und sei ihm zu Muthe gewesen, als hätte er einen Mord begangen. Diese fein fühlende Englische Nation sehen wir, vor allen anderen, durch ein hervorstechendes Mitleid mit Thieren ausgezeichnet, welches sich bei jeder Gelegenheit kund giebt und die Macht gehabt hat, dieselbe, dem sie übrigens degradirenden „kalten Aberglauben" zum Trotz, dahin zu bewegen, daß sie die in der Moral von der Religion gelassene Lücke durch die Gesetzgebung ausfüllte. Denn diese Lücke eben ist Ursache, daß man in Europa und Amerika der Thier-Schutz-Vereine bedarf, welche selbst nur mittelst Hülfe der Justiz und Polizei wirken können.

In Asien gewähren die Religionen den Thieren hinlänglichen Schutz, daher dort kein Mensch an dergleichen Vereine denkt. Indessen erwacht auch in Europa mehr und mehr der Sinn für die Rechte der Thiere, in dem Maaße, als die seltsamen Begriffe von einer bloß zum Nutzen und Ergötzen der Menschen ins Daseyn gekommenen Thierwelt, in Folge welcher man die Thiere ganz als Sachen behandelt, allmälig verblassen und verschwinden. Denn diese sind die Quelle der rohen und ganz rücksichtslosen Behandlung der Thiere in Europa, und habe ich den Alttestamentlichen Ursprung derselben nachgewiesen im zweiten Bande der Parerga, §. 177. Zum Ruhme der Engländer also sei es gesagt, daß bei ihnen zuerst das Gesetz auch die Thiere ganz ernstlich gegen grausame Behandlung in Schutz genommen hat, und der Bösewicht es wirklich büßen muß, daß er gegen Thiere, selbst wenn sie ihm gehören, gefrevelt hat. Ja, hiemit noch nicht zufrieden, besteht in London eine zum Schutz der Thiere freiwillig zusammengetretene Gesellschaft, Society for the prevention of cruelty to animals, welche, auf Privatwegen, mit bedeutendem Aufwande, sehr viel thut, um der Thierquälerei entgegen zu arbeiten. Ihre Emissarien passen heimlich auf, um nachher als Denunzianten der Quäler sprachloser, empfindender Wesen aufzutreten, und überall hat man deren Gegenwart zu befürchten.*)

---

*) Wie ernstlich die Sache genommen wird, zeigt das folgende ganz frische Beispiel, welches ich aus dem Birmingham-Journal vom December 1839 übersetze: „Gefangennehmung einer Gesellschaft von 84 Hundehetzern. „— Da man erfahren hatte, daß gestern auf dem Plan in der Fuchsstraße „zu Birmingham eine Hundehetze Statt finden sollte, ergriff die Gesellschaft „der Thierfreunde Vorsichtsmaaßregeln, um sich der Hülfe der Polizei zu „versichern, von welcher ein starkes Detachement nach dem Kampfplatze „marschirte und, sobald es eingelassen worden, die gesammte gegenwärtige „Gesellschaft arretirte. Diese Theilnehmer wurden nunmehr paarweise mit „Handschlingen aneinandergebunden und dann das Ganze durch ein langes „Seil in der Mitte vereinigt: so wurden sie nach dem Polizeiamt geführt, „woselbst der Bürgermeister mit dem Magistrat Sitzung hielt. Die beiden „Hauptpersonen wurden jede zu einer Strafe von 1 Pfund Sterling nebst „$8\frac{1}{2}$ Schilling Kosten und im Nichtzahlungsfall zu 14 Tage schwerer Arbeit im Zuchthause verurtheilt. Die übrigen wurden entlassen." — Die Stutzer, welche bei solchen noblen Pläsirs nie zu fehlen pflegen, werden

Bei steilen Brücken in London hält die Gesellschaft ein Gespann Pferde, welches jedem schwer beladenen Wagen unentgeltlich vorgelegt wird. Ist das nicht schön? Erzwingt es nicht unsern Beifall, so gut wie eine Wohlthat gegen Menschen? Auch die Philantropic Society zu London setzte ihrerseits im Jahre 1837 einen Preis von 30 Pfund aus, für die beste Darlegung moralischer Gründe gegen Thierquälerei, welche jedoch hauptsächlich aus dem Christenthum genommen seyn sollten, wodurch freilich die Aufgabe erschwert war: der Preis ist 1839 dem Herrn Macnamara zuerkannt worden. In Philadelphia besteht, zu ähnlichen Zwecken, eine Animals friends Society. Dem Präsidenten derselben hat T. Forster (ein Engländer) sein Buch Philozoia, moral reflections on the actual condition of animals and the means of improving the same (Brüssel 1839) dedicirt. Das Buch ist originell und gut geschrieben. Als Engländer sucht der Verfasser seine Ermahnungen zu menschlicher Behandlung der Thiere natürlich auch auf die Bibel zu stützen, gleitet jedoch

---

in der Procession sehr genirt ausgesehen haben. — Aber ein noch strengeres Exempel aus neuerer Zeit finden wir in den Times vom 6. April 1855, S. 6, und zwar eigentlich von dieser Zeitung selbst statuirt. Sie berichtet nämlich den gerichtlich gewordenen Fall der Tochter eines sehr begüterten Schottischen Baronets, welche ihr Pferd höchst grausam, mit Knüttel und Messer, gepeinigt hatte, wofür sie zu 5 Pfund Sterling Strafe verurtheilt worden war. Daraus nun aber macht so ein Mädchen sich nichts, und würde also eigentlich ungestraft davon gehüpft seyn, wenn nicht die Times mit der rechten und empfindlichen Züchtigung nachgekommen wären, indem sie, die Vor- und Zunamen des Mädchens zwei Mal, mit großen Buchstaben hinsetzend, fortfahren: „Wir können nicht umhin, zu sagen, daß ein Paar „Monat Gefängnißstrafe, nebst einigen, privatim, aber vom handfestesten „Weibe in Hampshire applicirten Auspeitschungen eine viel passendere Be„strafung der Miß N. N. gewesen seyn würde. Eine Elende dieser Art „hat alle ihrem Geschlechte zustehenden Rücksichten und Vorrechte verwirkt: „wir können sie nicht mehr als ein Weib betrachten." — Ich widme diese Zeitungsnachrichten besonders den jetzt in Deutschland errichteten Vereinen gegen Thierquälerei, damit sie sehen, wie man es angreifen muß, wenn es etwas werden soll; wiewohl ich den preiswürdigen Eifer des Herrn Hofrath Perner in München, der sich diesem Zweige der Wohlthätigkeit gänzlich gewidmet hat und die Anregung dazu über ganz Deutschland verbreitet, meine volle Anerkennung zolle.

überall ab; so daß er endlich zu dem Argument greift, Jesus Christus sei ja im Stalle bei Oechselein und Eselein geboren, wodurch symbolisch angedeutet wäre, daß wir die Thiere als unsere Brüder zu betrachten und demgemäß zu behandeln hätten. — Alles hier Angeführte bezeugt, daß die in Rede stehende moralische Saite nachgerade auch in der occidentalischen Welt anzuklingen beginnt. Daß übrigens das Mitleid mit Thieren nicht so weit führen muß, daß wir, wie die Brahmanen, uns der thierischen Nahrung zu enthalten hätten, beruht darauf, daß in der Natur die Fähigkeit zum Leiden gleichen Schritt hält mit der Intelligenz; weshalb der Mensch durch Entbehrung der thierischen Nahrung, zumal im Norden, mehr leiden würde, als das Thier durch einen schnellen und stets unvorhergesehenen Tod, welchen man jedoch mittelst Chloroform noch mehr erleichtern sollte. Ohne thierische Nahrung hingegen würde das Menschengeschlecht im Norden nicht ein Mal bestehen können. Nach dem selben Maaßstabe läßt der Mensch das Thier auch für sich arbeiten, und nur das Uebermaaß der aufgelegten Anstrengung wird zur Grausamkeit.

8) Sehen wir ein Mal ganz ab von aller, vielleicht möglichen, metaphysischen Erforschung des letzten Grundes jenes Mitleids, aus welchem allein die nicht-egoistischen Handlungen hervorgehen können, und betrachten wir dasselbe vom empirischen Standpunkt aus, bloß als Naturanstalt; so wird Jedem einleuchten, daß zu möglichster Linderung der zahllosen und vielgestalteten Leiden, denen unser Leben ausgesetzt ist und welchen Keiner ganz entgeht, wie zugleich als Gegengewicht des brennenden Egoismus, der alle Wesen erfüllt und oft in Bosheit übergeht, — die Natur nichts Wirksameres leisten konnte, als daß sie in das menschliche Herz jene wundersame Anlage pflanzte, vermöge welcher das Leiden des Einen vom Andern mitempfunden wird, und aus der die Stimme hervorgeht, welche, je nachdem der Anlaß ist, Diesem „Schone!" Jenem „Hilf!" stark und vernehmlich zuruft. Gewiß war von dem hieraus entspringenden gegenseitigen Beistande für die Wohlfahrt Aller mehr zu hoffen, als von einem allgemeinen und abstrakten, aus gewissen Vernunftbetrachtungen und Begriffskombinationen sich ergebenden, strengen Pflichtgebot, von welchem um so weniger Erfolg zu erwarten stände, als dem

rohen Menschen allgemeine Sätze und abstrakte Wahrheiten ganz unverständlich sind, indem für ihn nur das Konkrete etwas ist, — die ganze Menschheit aber, mit Ausnahme eines äußerst kleinen Theils, stets roh war und bleiben muß, weil die viele, für das Ganze unumgänglich nöthige körperliche Arbeit die Ausbildung des Geistes nicht zuläßt. Hingegen zur Erweckung des als die *alleinige Quelle uneigennütziger Handlungen und deshalb als die wahre Basis der Moralität* nachgewiesenen Mitleids, bedarf es keiner abstrakten, sondern nur der anschauenden Erkenntniß, der bloßen Auffassung des konkreten Falles, auf welche dasselbe, ohne weitere Gedankenvermittlung, sogleich anspricht.

9) In völliger Uebereinstimmung mit dieser letzten Betrachtung werden wir folgenden Umstand finden. Die Begründung, welche ich der Ethik gegeben habe, läßt mich zwar unter den Schulphilosophen ohne Vorgänger, ja, sie ist, in Beziehung auf die Lehrmeinungen dieser, paradox, indem Manche von ihnen, z. B. die Stoiker (Sen., De clem., II, 5), Spinoza (Eth., IV, prop. 50), Kant (Kritik der praktischen Vernunft, S. 213; — R., S. 257), das Mitleid geradezu verwerfen und tadeln. Dagegen aber hat meine Begründung die Autorität des größten Moralisten der ganzen neuern Zeit für sich: denn dies ist, ohne Zweifel, J. J. Rousseau, der tiefe Kenner des menschlichen Herzens, der seine Weisheit nicht aus Büchern, sondern aus dem Leben schöpfte, und seine Lehre nicht für das Katheder, sondern für die Menschheit bestimmte, er, der Feind der Vorurtheile, der Zögling der Natur, welchem allein sie die Gabe verliehen hatte, moralisiren zu können, ohne langweilig zu seyn, weil er die Wahrheit traf und das Herz rührte. Von ihm also will ich einige Stellen zur Bestätigung meiner Ansicht herzusetzen mir erlauben, nachdem ich im Bisherigen mit Anführungen so sparsam wie möglich gewesen bin.

Im Discours sur l'origine de l'inégalité, S. 91 (edit. Bip.), sagt er: Il y a un autre principe, que Hobbes n'a point apperçu, et qui ayant été donné à l'homme pour adoucir, en certaines circonstances, la férocité de son amour-propre, tempère l'ardeur qu'il a pour son bien-être par une *répugnance innée à voir souffrir son semblable.* Je ne crois

pas avoir aucune contradiction à craindre en accordant à l'homme *la seule vertu naturelle* qu'ait été forcé de reconnaître le détracteur le plus outré des vertus humaines. Je parle *de la pitié* etc. — S. 92: Mandeville a bien senti qu'a-
5 vec toute leur morale les hommes n'eussent jamais été que des monstres, si la nature ne leur eut donné *la pitié* à l'appui de la raison: mais il n'a pas vu, que *de cette seule qualité découlent toutes les vertus sociales*, qu'il veut disputer aux hommes. En effet qu'est-ce que la générosité, la clé-
10 mence, l'humanité, sinon *la pitié* appliquée aux faibles, aux coupables, ou à l'espèce humaine en général? La bienveillance et l'amitié même sont, à le bien prendre, des productions d'une pitié constante, fixée sur un objet particulier; car désirer que quelqu'un ne souffre point, qu'est-ce
15 autre-chose, que désirer qu'il soit heureux? — — La commisération sera d'autant plus énergique, que *l'animal spectateur s'identifiera* plus intimément *avec l'animal souffrant.* — S. 94: Il est donc bien certain, que la pitié est un sentiment naturel, qui, modérant dans chaque individu l'amour
20 de soi-même, concourt à la conservation mutuelle de toute l'espèce. C'est elle, qui dans l'état de nature, tient lieu de lois, de moeurs et de vertus, avec cet avantage, que nul ne sera tenté de désobéir à sa douce voix: c'est elle, qui détournera tout sauvage robuste d'enlever à un faible
25 enfant, ou à un vieillard infirme sa subsistence acquise avec peine, si lui même espère pouvoir trouver la sienne ailleurs: c'est elle qui, au lieu de cette maxime sublime de justice raisonnée „fais à autrui comme tu veux qu'on te fasse", inspire à tous les hommes cette autre maxime de bonté
30 naturelle, bien moins parfaite, mais plus utile peut-être que la précédente „fais ton bien avec le moindre mal d'autrui qu'il est possible". C'est, en un mot, *dans ce sentiment naturel plutôt, que dans les argumens subtils, qu'il faut chercher la cause de la répugnance qu'éprouverait tout homme*
35 *à mal faire*, même indépendamment des maximes de l'éducation. — Hiemit vergleiche man, was er sagt im Emile, L. IV, p. 115—120 (ed. Bip.), wo es unter Anderm heißt: En effet, comment nous laissons-nous émouvoir à la pitié, si ce n'est

en nous transportant hors de nous et en nous *identifiant avec l'animal souffrant; en quittant, pour ainsi dire, notre être, pour prendre le sien?* Nous ne souffrons qu'autant que nous jugeons qu'il souffre: *ce n'est pas dans nous, c'est dans lui, que nous souffrons.* — — — offrir au jeune homme des objets, sur lesquels puisse agir la force expansive de son coeur, qui le dilatent, qui l'étendent sur les autres êtres, qui le fassent partout *se retrouver hors de lui;* écarter avec soin ceux, qui le resserrent, le concentrent, et tendent le ressort *du moi humain* etc. —

Von Autoritäten abseiten der Schulen, wie gesagt, entblößt, führe ich noch an, daß die Chinesen fünf Kardinaltugenden (Tschang) annehmen, unter welchen das Mitleid (Sin) obenansteht. Die übrigen vier sind: Gerechtigkeit, Höflichkeit, Weisheit und Aufrichtigkeit.*) Dem entsprechend sehen wir auch bei den Hindu, auf den zum Andenken verstorbener Fürsten errichteten Gedächtnißtafeln, unter den ihnen nachgerühmten Tugenden das Mitleid mit Menschen und Thieren die erste Stelle einnehmen. In Athen hatte das Mitleid einen Altar auf dem Forum: *Ἀθηναίοις δὲ ἐν τῇ ἀγορᾷ ἐστι Ἐλέου βωμός, ᾧ μάλιστα θεῶν, ἐς ἀνθρώπινον βίον καὶ μεταβολὰς πραγμάτων ὅτι ὠφέλιμος, μόνοι τιμὰς Ἑλλήνων νέμουσιν Ἀθηναῖοι. Παυσ.*, I, 17. (Atheniensibus in foro commiserationis ara est, quippe cui, inter omnes Deos, vitam humanam et mutationem rerum maxime adjuvanti, soli inter Graecos, honores tribuunt Athenienses.) Diesen Altar erwähnt auch Lukianos im Timon, §. 99. — Ein von Stobäos uns aufbehaltener Ausspruch des Phokion stellt das Mitleid als das Allerheiligste im Menschen dar: *οὔτε ἐξ ἱεροῦ βωμὸν, οὔτε ἐκ τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως ἀφαιρετέον τὸν ἔλεον* (nec aram e fano, nec commiserationem e vita humana tollendam esse). In der Sapientia Indorum, welches die Griechische Uebersetzung des Pantscha Tantra ist, heißt es (Sect. 3, p. 220): *Λέγεται γὰρ, ὡς πρώτη τῶν ἀρετῶν ἡ ἐλεημοσύνη* (princeps virtutum misericordia censetur). Man sieht, daß

*) Journ. Asiatique, Vol. 9, p. 62, zu vergleichen mit Meng-Tseu, ed. Stan. Julien, 1824, L. 1, §. 45; auch mit Meng-Tseu in den Livres sacrés de l'Orient par Pauthier, p. 281.

alle Zeiten und alle Länder sehr wohl die Quelle der Moralität erkannt haben; nur Europa nicht; woran allein der foetor Judaicus Schuld ist, der hier Alles und Alles durchzieht: da muß es dann schlechterdings ein Pflichtgebot, ein Sittengesetz, ein Im-
5 perativ, kurzum, eine Ordre und Kommando seyn, dem parirt wird: davon gehen sie nicht ab, und wollen nicht einsehen, daß Dergleichen immer nur den Egoismus zur Grundlage hat. Bei Einzelnen freilich und Ueberlegenen hat die gefühlte Wahrheit sich kund gegeben: so bei Rousseau, wie oben angeführt; und auch
10 Lessing, in einem Briefe von 1756, sagt: „Der mitleidigste Mensch ist der beste Mensch, zu allen gesellschaftlichen Tugenden, zu allen Arten der Großmuth der aufgelegteste."

§. 20.

Vom ethischen Unterschiede der Charaktere.

15 Die letzte Frage, deren Beantwortung zur Vollständigkeit des dargelegten Fundaments der Ethik gehört, ist diese: Worauf beruht der so große Unterschied im moralischen Verhalten der Menschen? Wenn Mitleid die Grundtriebfeder aller ächten, d. h. uneigennützigen Gerechtigkeit und Menschenliebe ist; warum wird
20 der Eine, der Andere aber nicht dadurch bewogen? — Vermag vielleicht die Ethik, indem sie die moralische Triebfeder aufdeckt, auch sie in Thätigkeit zu versetzen? Kann sie den hartherzigen Menschen in einen mitleidigen und dadurch in einen gerechten und menschenfreundlichen umschaffen? — Gewiß nicht: der Unterschied
25 der Charaktere ist angeboren und unvertilgbar. Dem Boshaften ist seine Bosheit so angeboren, wie der Schlange ihre Giftzähne und Giftblase; und so wenig wie sie kann er es ändern. Velle non discitur, hat der Erzieher des Nero gesagt. **Plato** untersucht im Meno ausführlich, ob die Tugend sich lehren lasse, oder
30 nicht: er führt eine Stelle des Theognis an:

ἀλλὰ διδάσκων
Οὔποτε ποιήσεις τὸν κακὸν ἄνδρ᾽ ἀγαθόν.

(sed docendo nunquam ex malo bonum hominem facies)

und gelangt zu dem Resultate: *ἀρετὴ ἂν εἴη οὔτε φύσει, οὔτε*
35 *διδακτόν· ἀλλὰ θείᾳ μοίρᾳ παραγιγνομένη, ἄνευ νοῦ, οἷς ἂν*

παραγίγνηται (virtus utique nec doctrina, neque natura nobis aderit; verum divina sorte, absque mente, in eum, qui illam sortitus fuerit, influet); wobei mir der Unterschied zwischen *φυσει* und *θεια μοιρα* ungefähr den zwischen Physisch und Metaphysisch zu bezeichnen scheint. Schon der Vater der Ethik, Sokrates, hat, nach Angabe des Aristoteles, behauptet: *οὐκ εφ᾽ ἡμῖν γενέσθαι τὸ σπουδαίους εἶναι, ἢ φαύλους* (in nostra potestate non est, bonos, aut malos esse). (Eth. magna, I, 9.) Aristoteles selbst äußert sich in gleichem Sinn: *πᾶσι γὰρ δοκεῖ ἕκαστα τῶν ἠθῶν ὑπάρχειν φύσει πως· καὶ γὰρ δίκαιοι, καὶ σωφρονικοὶ, καὶ τἄλλα ἔχομεν εὐθὺς ἐκ γενετῆς* (singuli enim mores in omnibus hominibus quodammodo videntur inesse natura: namque ad justitiam, temperantiam, fortitudinem, ceterasque virtutes apti atque habiles sumus, cum primum nascimur). (Eth. Nicom., VI, 13.) **Desgleichen finden wir diese Ueberzeugung sehr entschieden ausgesprochen in den jedenfalls sehr alten, wenn auch vielleicht nicht ächten Fragmenten des Pythagoreers Archytas, welche uns Stobäos aufbehalten hat** im Florilegio, Tit. I, §. 77. **Sie sind auch abgedruckt in den** Opusculis Graecorum sententiosis et moralibus, edente Orellio, Vol. 2, p. 240. **Daselbst also heißt es, im Dorischen Dialekt:** ***Τὰς γὰρ λόγοις καὶ ἀποδείξεσιν ποτιχρωμένας ἀρετὰς δέον ἐπιστάμας ποταγορεύεν, ἀρετὰν δέ, τὰν ἠθικὰν καὶ βελτίσταν ἕξιν τῶ ἀλόγω μέρεος τᾶς ψυχᾶς, καθ᾽ ἂν καὶ ποιοί τινες ἦμεν λεγόμεθα κατὰ τὸ ἦθος, οἷον ἐλευθέριοι, δίκαιοι καὶ σώφρονες.*** (Eas enim, quae ratione et demonstratione utuntur, virtutes fas est, scientias appellare; virtutis autem nomine intelligemus moralem et optimum *animi partis ratione carentis habitum,* secundum quam qualitatem aliquam moralem habere dicimur, vocamurque v. c. liberales, justi et temperantes.) **Wenn man die sämmtlichen Tugenden und Laster, welche Aristoteles im Buche** de virtutibus et vitiis **zu kurzer Uebersicht zusammengestellt hat, überblickt; so wird man finden, daß sie alle sich nur denken lassen als angeborene Eigenschaften,** ja, **nur als solche ächt seyn können; hingegen wenn sie, in Folge vernünftiger Ueberlegung, willkührlich angenommen wären, eigentlich auf Verstellung hinauslaufen und unächt seyn würden: daher alsdann auf ihren Fortbestand und Bewährung im Drange der**

Umstände durchaus nicht zu rechnen wäre. Nicht anders verhält es sich auch mit der Tugend der Menschenliebe, die bei Aristoteles, wie bei allen Alten, fehlt. In gleichem Sinne daher, wenn auch seinen skeptischen Ton beibehaltend, sagt *Montaigne*: Seroit-il vrai, que pour être bon tout-à-fait, il nous le faille être par occulte, naturelle et universelle propriété, sans loi, sans raison, sans exemple? (L. II, c. 11.) *Lichtenberg* aber sagt geradezu: „Alle Tugend aus Vorsatz taugt nicht viel. Gefühl, oder Gewohnheit ist das Ding.“ (Vermischte Schriften, „Moralische Bemerkungen“.) Aber sogar die ursprüngliche Lehre des Christenthums stimmt dieser Ansicht bei, indem es, in der Bergpredigt selbst, bei Lukas, Kap. 6, V. 45, heißt: *ὁ ἀγαθὸς ἄνθρωπος ἐκ τοῦ ἀγαθοῦ θησαυροῦ τῆς καρδίας αὐτοῦ προφέρει τὸ ἀγαθόν, καὶ ὁ πονηρὸς ἄνθρωπος ἐκ τοῦ πονηροῦ θησαυροῦ τῆς καρδίας αὐτοῦ προφέρει τὸ πονηρόν* (homo bonus ex bono animi sui thesauro profert bonum, malusque ex malo animi sui thesauro profert malum), nachdem, in den beiden vorhergehenden Versen, die bildliche Erläuterung der Sache, durch die Frucht, welche stets dem Baum gemäß ausfällt, vorangeschickt war.

Kant aber ist es, der zuerst diesen wichtigen Punkt vollkommen aufgeklärt hat, durch seine große Lehre, daß dem *empirischen Charakter*, der, als eine Erscheinung, sich in der Zeit und in einer Vielheit von Handlungen darstellt, der *intelligibele Charakter* zum Grunde liegt, welcher die Beschaffenheit des Dinges an sich jener Erscheinung und daher von Raum und Zeit, Vielheit und Veränderung, unabhängig ist. Hieraus allein wird die jedem Erfahrenen bekannte, so erstaunliche, starre Unveränderlichkeit der Charaktere erklärlich, welche die Wirklichkeit und Erfahrung den Versprechungen einer den Menschen moralisch bessern wollenden und von Fortschritten in der Tugend redenden Ethik allezeit siegreich entgegengehalten und dadurch bewiesen hat, daß die Tugend angeboren und nicht angepredigt wird. Wenn nicht der Charakter, als Ursprüngliches, unveränderlich und daher aller Besserung, mittelst Berichtigung der Erkenntniß, unzugänglich wäre; wenn vielmehr, wie jene platte Ethik es behauptet, eine Besserung des Charakters mittelst der Moral und demnach „ein stetiger Fortschritt zum Guten“ möglich wäre; — so müßte, sollen nicht alle die vielen religiösen Anstalten und moralisirenden

Bemühungen ihren Zweck verfehlt haben, wenigstens im Durchschnitt, die ältere Hälfte der Menschen bedeutend besser als die jüngere seyn. Davon ist aber so wenig eine Spur, daß wir umgekehrt eher von jungen Leuten etwas Gutes hoffen, als von alten, als welche durch die Erfahrung schlimmer geworden sind. 5
Es kann zwar kommen, daß ein Mensch im Alter etwas besser, ein anderer wiederum schlechter erscheint, als er in der Jugend war: Dies liegt aber bloß daran, daß im Alter, in Folge der reifern und vielfach berichtigten Erkenntniß, der Charakter reiner und deutlicher hervortritt; während in der Jugend Unwissenheit, 10
Irrthümer und Chimären bald falsche Motive vorschoben, bald wirkliche verdeckten; — wie dies folgt aus dem in der vorhergehenden Abhandlung S. 50 ff. unter 3 Gesagten. — Daß unter den bestraften Verbrechern sich viel mehr junge als alte befinden, kommt daher, daß, wo Anlage zu dergleichen Thaten im Cha- 15
rakter liegt, sie auch bald den Anlaß findet, als That hervorzutreten, und ihr Ziel, Galeere oder Galgen, erreicht: und umgekehrt, wen die Anlässe eines langen Lebens nicht zu Verbrechen haben bewegen können, der wird auch späterhin nicht leicht auf Motive dazu stoßen. Daher scheint mir der wahre Grund der 20
dem Alter gezollten Achtung darin zu liegen, daß ein Alter die Prüfung eines langen Lebens bestanden und seine Unbescholtenheit bewahrt hat: denn dies ist die Bedingung jener Achtung. — Dieser Ansicht gemäß hat man, im wirklichen Leben, sich durch jene Verheißungen der Moralisten auch niemals irremachen lassen; 25
sondern hat Dem, der ein Mal sich schlecht erwiesen, nie mehr getraut, und auf den Edelmuth Dessen, der ein Mal Proben davon abgelegt, nach Allem, was sich auch verändert haben mochte, stets mit Zuversicht hingeblickt. Operari sequitur Esse, ist ein fruchtbarer Satz der Scholastik: jedes Ding in der Welt wirkt 30
nach seiner unveränderlichen Beschaffenheit, die sein Wesen, seine Essentia ausmacht; so auch der Mensch. Wie Einer ist, so wird, so muß er handeln, und das liberum arbitrium indifferentiae ist eine längst explodirte Erfindung aus der Kindheit der Philosophie, mit welcher immerhin sich einige alte Weiber im 35
Doktorhute noch schleppen mögen.

Die drei ethischen Grundtriebfedern des Menschen, Egoismus, Bosheit, Mitleid, sind in Jedem in einem andern und unglaub-

lich verschiedenen Verhältnisse vorhanden. Je nachdem dieses ist, werden die Motive auf ihn wirken und die Handlungen ausfallen. Ueber einen egoistischen Charakter werden nur egoistische Motive Gewalt haben, und die zum Mitleid, wie die zur Bosheit reden-
5 den werden nicht dagegen aufkommen: er wird so wenig sein Interesse opfern, um an seinem Feinde Rache zu nehmen, als um seinem Freunde zu helfen. Ein Anderer, der für boshafte Motive stark empfänglich ist, wird oft, um Andern zu schaden, großen eigenen Nachtheil nicht scheuen. Denn es giebt Charaktere, die
10 im Verursachen des fremden Leidens einen Genuß finden, der das eigene eben so große überwiegt: dum alteri noceat sui negligens (Sen., De ira, I, 1). Diese gehen mit leidenschaftlicher Wonne in den Kampf, in welchem sie eben so große Verletzungen zu empfangen, als auszutheilen erwarten: ja, sie wer-
15 den, mit Vorbedacht, Den, der ihnen ein Uebel verursacht hat, morden und gleich darauf, um der Strafe zu entgehen, sich selbst; wie dies die Erfahrung sehr oft gezeigt hat. Hingegen besteht die Güte des Herzens in einem tief gefühlten, universellen Mitleid mit Allem was Leben hat, zunächst aber mit dem Men-
20 schen; weil mit der Steigerung der Intelligenz die Empfänglichkeit für das Leiden gleichen Schritt hält: daher die unzähligen, geistigen und körperlichen Leiden des Menschen das Mitleid viel stärker in Anspruch nehmen, als der allein körperliche und selbst da dumpfere Schmerz des Thieres. Die Güte des Charakters
25 wird demnach zunächst abhalten von jeder Verletzung des Andern, worin es auch sei, sodann aber auch zur Hülfe auffordern, wo immer ein fremdes Leiden sich darbietet. Und auch hiemit kann es eben so weit gehen, wie in umgekehrter Richtung mit der Bosheit, nämlich bis dahin, daß Charaktere von seltener Güte
30 sich fremdes Leiden mehr zu Herzen nehmen, als eigenes, und daher für Andere Opfer bringen, durch welche sie selbst mehr leiden, als vorhin Der, dem sie geholfen. Wo Mehreren oder gar Vielen zugleich dadurch zu helfen ist, werden sie erforderlichenfalls sich ganz aufopfern: so Arnold von Winkelried. Vom Pauli-
35 nus, Bischofe zu Nola, im 5. Jahrhundert, während des Einfalls der Vandalen aus Afrika in Italien, erzählt Joh. v. Müller (Weltgeschichte, Buch 10, Kap. 10): „Nachdem er, zum Lösegeld „für Gefangene, alle Schätze der Kirche, sein und seiner Freunde

„eigenes Vermögen dargebracht, und er den Jammer einer „Wittwe sah, deren einziger Sohn fortgeführt wurde, bot er für „diesen sich selber zur Dienstbarkeit. Denn wer von gutem Alter „war und nicht vom Schwerdte fiel, wurde gefangen nach Kar„thago geführt.“ 5

Dieser unglaublich großen, angeborenen und ursprünglichen Verschiedenheit gemäß, werden Jeden nur die Motive vorwaltend anregen, für welche er überwiegende Empfänglichkeit hat; so wie der eine Körper nur auf Säuren, der andere nur auf Alkalien reagirt: und wie Dieses, so ist auch Jenes nicht 10 zu ändern. Die menschenfreundlichen Motive, welche für den guten Charakter so mächtige Antriebe sind, vermögen als solche nichts über Den, der allein für egoistische Motive empfänglich ist. Will man nun diesen dennoch zu menschenfreundlichen Handlungen bringen; so kann es nur geschehen durch die Vorspiege- 15 lung, daß die Milderung der fremden Leiden mittelbar, auf irgend einem Wege, zu seinem eigenen Vortheil gereicht (wie denn auch die meisten Sittenlehren eigentlich verschiedenartige Versuche in diesem Sinne sind). Dadurch wird aber sein Wille bloß irre geleitet, nicht gebessert. Zu wirklicher Besse- 20 rung wäre erfordert, daß man die ganze Art seiner Empfänglichkeit für Motive umwandelte, also z. B. machte, daß dem Einen fremdes Leiden als solches nicht mehr gleichgültig, dem Andern die Verursachung desselben nicht mehr Genuß wäre, oder einem Dritten nicht jede, selbst die geringste Vermehrung des 25 eigenen Wohlseyns aller Motive anderer Art weit überwöge und unwirksam machte. Dies aber ist viel gewisser unmöglich, als daß man Blei in Gold umwandeln könnte. Denn es würde erfordern, daß man dem Menschen gleichsam das Herz im Leibe umkehrte, sein tief Innerstes umschüfe. Hingegen ist Alles, 30 was man zu thun vermag, daß man den Kopf aufhellt, die Einsicht berichtigt, den Menschen zu einer richtigern Auffassung des objektiv Vorhandenen, der wahren Verhältnisse des Lebens bringt. Hiedurch aber wird nichts weiter erreicht, als daß die Beschaffenheit seines Willens sich konsequenter, deut- 35 licher und entschiedener an den Tag legt, sich unverfälscht ausspricht. Denn, wie manche gute Handlungen im Grunde auf falschen Motiven, auf wohlgemeinten Vorspiegelungen eines da-

durch in dieser, oder jener Welt zu erlangenden eigenen Vortheils beruhen; so beruhen auch manche Missethaten bloß auf falscher Erkenntniß der menschlichen Lebensverhältnisse. Hierauf gründet sich das Amerikanische Pönitentiarsystem: es beabsichtigt nicht, 5 das Herz des Verbrechers zu bessern, sondern bloß, ihm den Kopf zurechtzusetzen, damit er zu der Einsicht gelange, daß Arbeit und Ehrlichkeit ein sicherer, ja leichterer Weg zum eigenen Wohle sind, als Spitzbüberei.

Durch Motive läßt sich Legalität erzwingen, nicht Mo- 10 ralität: man kann das Handeln umgestalten, nicht aber das eigentliche Wollen, welchem allein moralischer Werth zusteht. Man kann nicht das Ziel verändern, dem der Wille zustrebt, sondern nur den Weg, den er dahin einschlägt. Belehrung kann die Wahl der Mittel ändern, nicht aber die der letzten 15 allgemeinen Zwecke: diese setzt jeder Wille sich, seiner ursprünglichen Natur gemäß. Man kann dem Egoisten zeigen, daß er durch Aufgeben kleiner Vortheile größere erlangen wird; dem Boshaften, daß die Verursachung fremder Leiden größere auf ihn selbst bringen wird. Aber den Egoismus selbst, die Bosheit 20 selbst wird man Keinem ausreden; so wenig, wie der Katze ihre Neigung zum Mausen. Sogar auch die Güte des Charakters kann, durch Vermehrung der Einsicht, durch Belehrung über die Verhältnisse des Lebens, also durch Aufhellung des Kopfes, zu einer folgerechtern und vollkommenern Aeußerung ihres Wesens 25 gebracht werden, z. B. mittelst Nachweisung der entfernteren Folgen, welche unser Thun für Andere hat, wie etwan der Leiden, welche ihnen, mittelbar und erst im Laufe der Zeit, aus dieser oder jener Handlung, die wir für so schlimm nicht hielten, erwachsen; desgleichen durch Belehrung über die nachtheiligen 30 Folgen mancher gutherzigen Handlung, z. B. der Verschonung eines Verbrechers; besonders auch über den Vorrang, welcher dem Neminem laede durchgängig vor dem Omnes juva zusteht u. s. f. In dieser Hinsicht giebt es allerdings eine moralische Bildung und eine bessernde Ethik: aber darüber hinaus 35 geht sie nicht, und die Schranke ist leicht abzusehen. Der Kopf wird aufgehellt; das Herz bleibt ungebessert. Das Grundwesentliche, das Entschiedene, im Moralischen, wie im Intellektuellen und wie im Physischen, ist das Angeborene: die Kunst kann

überall nur nachhelfen. Jeder ist, was er ist, gleichsam „von Gottes Gnaden", jure divino, *θεία μοίρᾳ*.

„Du bist am Ende — was du bist.
Setz' dir Perrücken auf von Millionen Locken,
Setz' deinen Fuß auf ellenhohe Socken: 5
Du bleibst doch immer was du bist."

Aber schon lange höre ich den Leser die Frage aufwerfen: wo bleibt Schuld und Verdienst? — Zur Antwort hierauf verweise ich auf §. 10. Daselbst hat, was sonst hier vorzutragen wäre, schon seine Stelle gefunden, weil es in enger Verbindung 10 mit Kants Lehre vom Zusammenbestehen der Freiheit mit der Nothwendigkeit steht. Das dort Gesagte also bitte ich hier nochmals zu lesen. In Gemäßheit desselben ist das Operari, beim Eintritt der Motive, durchweg nothwendig: daher kann die Freiheit, welche sich allein durch die Verantwortlichkeit an- 15 kündigt, nur im Esse liegen. Die Vorwürfe des Gewissens betreffen zwar zunächst und ostensibel Das, was wir gethan haben, eigentlich und im Grunde aber Das, was wir sind, als worüber unsere Thaten allein vollgültiges Zeugniß ablegen, indem sie zu unserm Charakter sich verhalten wie die Symptome 20 zur Krankheit. In diesem Esse also, in dem was wir sind, muß auch Schuld und Verdienst liegen. Was wir an Andern entweder hochachten und lieben, oder verachten und hassen, ist nicht ein Wandelbares und Veränderliches, sondern ein Bleibendes, ein für alle Mal Bestehendes: das was sie sind: und kom- 25 men wir etwan von ihnen zurück; so sagen wir nicht, daß sie sich geändert, sondern daß wir uns in ihnen geirrt haben. Eben so ist der Gegenstand unserer Zufriedenheit und Unzufriedenheit mit uns selbst Das, was wir sind, unwiderruflich sind und bleiben: dies erstreckt sich sogar auf die intellektuellen, ja auf die 30 physiognomischen Eigenschaften. Wie sollte also nicht in Dem, was wir sind, Schuld und Verdienst liegen? — Die immer vollständiger werdende Bekanntschaft mit uns selbst, das immer mehr sich füllende Protokoll der Thaten, ist das Gewissen. Das Thema des Gewissens sind zunächst unsere Handlungen, 35 und zwar sind es diejenigen, in welchen wir dem Mitleid, das uns aufforderte, Andere wenigstens nicht zu verletzen, ja sogar

ihnen Hülfe und Beistand zu leisten, entweder kein Gehör ge-
geben haben, weil Egoismus, oder gar Bosheit uns leitete; oder
aber, mit Verleugnung dieser beiden, jenem Rufe gefolgt sind.
Beide Fälle zeigen die Größe des Unterschiedes an, den wir
5 zwischen uns und Andern machen. Auf diesem Unter-
schiede beruhen zuletzt die Grade der Moralität, oder Immora-
lität, d. h. der Gerechtigkeit und Menschenliebe, wie auch ihres
Gegentheils. Die immer reicher werdende Erinnerung der in
dieser Hinsicht bedeutsamen Handlungen vollendet mehr und mehr
10 das Bild unsers Charakters, die wahre Bekanntschaft mit uns
selbst. Aus dieser aber erwächst Zufriedenheit, oder Unzufrieden-
heit mit uns, mit dem, was wir sind, je nachdem Egoismus,
Bosheit, oder Mitleid vorgewaltet haben, d. h. je nachdem der
Unterschied, den wir zwischen unserer Person und den übrigen
15 gemacht haben, größer, oder kleiner gewesen ist. Nach dem selben
Maaßstabe beurtheilen wir ebenfalls die Andern, deren Charakter
wir eben so empirisch, wie den eigenen, nur unvollkommener,
kennen lernen: hier tritt als Lob, Beifall, Hochachtung, oder
Tadel, Unwille und Verachtung auf, was bei der Selbstbeurthei-
20 lung sich als Zufriedenheit, oder Unzufriedenheit, die bis zur Ge-
wissensangst gehen kann, kund gab. Daß auch die Vorwürfe,
welche wir Andern machen, nur zunächst auf die Thaten,
eigentlich aber auf den unveränderlichen Charakter derselben ge-
richtet sind, und Tugend oder Laster als inhärirende, bleibende
25 Eigenschaften angesehen werden, bezeugen manche sehr häufig
vorkommende Redensarten, z. B. „Jetzt sehe ich, wie du bist!"
— „In dir habe ich mich geirrt." — Now I see what You
are! — Voilà donc, comme tu es! — „So bin ich nicht!"
— „Ich bin nicht der Mann, der fähig wäre, Sie zu hinter-
30 gehen" u. dgl. m.; ferner auch: les âmes bien nées; auch im
Spanischen, bien nacido; *εὐγενής, εὐγένεια,* für tugendhaft, Tu-
gend; generosioris animi amicus, u. s. w.

Durch Vernunft ist das Gewissen bloß deshalb bedingt, weil
nur vermöge ihrer eine deutliche und zusammenhängende Rück-
35 erinnerung möglich ist. Es liegt in der Natur der Sache, daß
das Gewissen erst hinterher spricht; weshalb es auch das rich-
tende Gewissen heißt. Vorher sprechen kann es nur im un-
eigentlichen Sinn, nämlich indirekt, indem die Reflexion aus der

Erinnerung ähnlicher Fälle auf die künftige Mißbilligung einer erst projektirten That schließt. — So weit geht die ethische Thatsache des Bewußtseyns: sie selbst bleibt als metaphysisches Problem stehen, welches nicht unmittelbar zu unserer Aufgabe gehört, jedoch im letzten Abschnitt berührt werden wird. — Zu der Erkenntniß, daß das Gewissen nur die mittelst der Thaten entstehende Bekanntschaft mit dem eigenen unveränderlichen Charakter ist, stimmt es vollkommen, daß die in den verschiedenen Menschen so höchst verschiedene Empfänglichkeit für die Motive des Eigennutzes, der Bosheit und des Mitleids, worauf der ganze moralische Werth des Menschen beruht, nicht etwas aus einem Andern Erklärliches, noch durch Belehrung zu Erlangendes und daher in der Zeit Entstehendes und Veränderliches, ja, vom Zufall Abhängiges, sondern angeboren, unveränderlich und nicht weiter erklärlich ist. Demgemäß ist der Lebenslauf selbst, mit allem seinem vielgestalteten Treiben, nichts weiter, als das äußere Zifferblatt jenes innern, ursprünglichen Getriebes, oder der Spiegel, in welchem allein dem Intellekt eines Jeden die Beschaffenheit seines eigenen Willens, der sein Kern ist, offenbar werden kann.

Wer sich die Mühe giebt, das hier und im erwähnten §. 10 Gesagte recht zu durchdenken, wird in meiner Begründung der Ethik eine Konsequenz und abgerundete Ganzheit entdecken, welche allen andern abgeht, und andererseits eine Uebereinstimmung mit den Thatsachen der Erfahrung, welche jene noch weniger haben. Denn nur die Wahrheit kann durchgängig mit sich und mit der Natur übereinstimmen: hingegen streiten alle falsche Grundansichten innerlich mit sich selbst und nach Außen mit der Erfahrung, welche bei jedem Schritte ihren stillen Protest einlegt.

Daß jedoch besonders die hier am Schlusse dargelegten Wahrheiten vielen festgewurzelten Vorurtheilen und Irrthümern, namentlich einer gewissen gangbaren Kinderschulen-Moral geradezu vor den Kopf stoßen, ist mir gar wohl, jedoch ohne Reue und Bedauern, bewußt. Denn erstlich spreche ich hier nicht zu Kindern, noch zum Volke, sondern zu einer erleuchteten Akademie, deren rein theoretische Frage auf die letzten Grundwahrheiten der Ethik gerichtet ist, und die auf eine höchst ernsthafte Frage auch eine ernste Antwort erwartet: und zweitens halte ich dafür, daß es weder privilegirte, noch nützliche, noch selbst unschädliche Irr-

thümer geben kann, sondern jeder Irrthum unendlich mehr Schaden als Nutzen stiftet. — Wollte man hingegen bestehende Vorurtheile zum Maaßstabe der Wahrheit, oder zum Gränzstein machen, den ihre Darlegung nicht überschreiten darf, so würde 5 es redlicher seyn, philosophische Fakultäten und Akademien ganz eingehen zu lassen: denn was nicht ist, soll auch nicht scheinen.

IV.

Zur metaphysischen Auslegung des ethischen Urphänomens.

§. 21.

Verständigung über diese Zugabe.

Im Bisherigen habe ich die moralische Triebfeder als Thatsache nachgewiesen, und habe gezeigt, daß aus ihr allein uneigennützige Gerechtigkeit und ächte Menschenliebe hervorgehen können, 5
auf welchen zwei Kardinaltugenden alle übrigen beruhen. Zur Begründung der Ethik ist dies hinreichend, insofern diese nothwendig auf irgend etwas thatsächlich und nachweisbar Vorhandenes, sei es nun in der Außenwelt oder im Bewußtseyn gegeben, gestützt werden muß; wenn man nicht etwan, wie manche 10
meiner Vorgänger, bloß einen abstrakten Satz beliebig annehmen und aus ihm die ethischen Vorschriften ableiten, oder, wie Kant, mit einem bloßen Begriff, dem des Gesetzes, eben so verfahren will. Der von der Königlichen Societät gestellten Aufgabe scheint mir hiedurch genügt zu seyn, da solche auf das Fundament der 15
Ethik gerichtet ist und nicht noch eine Metaphysik dazu verlangt, um wieder jenes zu begründen. Inzwischen sehe ich sehr wohl, daß der menschliche Geist hiebei die letzte Befriedigung und Beruhigung noch nicht findet. Wie am Ende jeder Forschung und jeder Realwissenschaft, so steht er auch hier vor einem Urphäno- 20
men, welches zwar Alles unter ihm Begriffene und aus ihm Fol-

gende erklärt, selbst aber unerklärt bleibt und als ein Räthsel vorliegt. Auch hier also stellt sich die Forderung einer *Metaphysik* ein, d. h. einer letzten Erklärung der Urphänomene als solcher und, wenn in ihrer Gesammtheit genommen, der Welt. Diese Forderung erhebt auch hier die Frage, warum das Vorhandene und Verstandene sich so und nicht anders verhalte, und wie aus dem Wesen an sich der Dinge der dargelegte Charakter der Erscheinung hervorgehe. Ja, bei der Ethik ist das Bedürfniß einer metaphysischen Grundlage um so dringender, als die philosophischen, wie die religiösen Systeme darüber einig sind, daß die ethische Bedeutsamkeit der Handlungen zugleich eine metaphysische, d. h. über die bloße Erscheinung der Dinge und somit auch über alle Möglichkeit der Erfahrung hinausreichende, demnach mit dem ganzen Daseyn der Welt und dem Loose des Menschen in engster Beziehung stehende seyn müsse; indem die letzte Spitze, in welche die Bedeutung des Daseyns überhaupt auslaufe, zuverlässig das Ethische sei. Dies Letztere bewährt sich auch durch die unleugbare Thatsache, daß, bei Annäherung des Todes, der Gedankengang eines jeden Menschen, gleichviel ob dieser religiösen Dogmen angehangen habe oder nicht, eine *moralische* Richtung nimmt und er die Rechnung über seinen vollbrachten Lebenslauf durchaus in *moralischer* Rücksicht abzuschließen bemüht ist. Hierüber sind besonders die Zeugnisse der Alten von Gewicht; weil sie nicht unter Christlichem Einfluß stehen. Ich führe demnach an, daß wir diese Thatsache bereits ausgesprochen finden in einer, dem uralten Gesetzgeber Zaleukos zugeschriebenen, nach Bentley und Heyne jedoch von einem Pythagoreer herrührenden Stelle, welche Stobäos (Floril., Tit. 44, §. 20) uns aufbehalten hat: *Δεῖ τίθεσθαι πρὸ ὀμμάτων τὸν καιρὸν τοῦτον, ἐν ᾧ γίγνεται τὸ τέλος ἑκάστῳ τῆς ἀπαλλαγῆς τοῦ ζῆν. Πᾶσι γὰρ ἐμπίπτει μεταμέλεια τοῖς μέλλουσι τελευτᾶν, μεμνημένοις ὧν ἠδικήκασι, καὶ ὁρμὴ τοῦ βούλεσθαι πάντα πεπρᾶχθαι δικαίως αὐτοῖς.* (Oportet ante oculos sibi ponere punctum temporis illud, quo unicuique e vita excedendum est: omnes enim moribundos poenitentia corripit, e memoria eorum, quae injuste egerint, ac vehementer optant, omnia sibi juste peracta fuisse.) Imgleichen sehen wir, um an ein historisches Beispiel zu erinnern, den *Perikles*, auf dem

Sterbebette, von allen seinen Großthaten nichts hören wollen, sondern nur davon, daß er nie einen Bürger in Trauer versetzt hatte (Plut. in Pericl.). Um nun aber einen sehr heterogenen Fall daneben zu stellen, so ist mir aus dem Berichte der Aussagen vor einer Englischen Jury erinnerlich, daß ein roher, 5 fünfzehnjähriger Negerjunge, auf einem Schiffe, im Begriff an einer so eben in einer Schlägerei erhaltenen Verletzung zu sterben, eilig alle Kameraden herbeiholen ließ, um sie zu fragen, ob er jemals einen von ihnen gekränkt oder beleidigt hätte, und bei der Verneinung große Beruhigung fand. Durchgängig lehrt die Er- 10 fahrung, daß Sterbende sich vor dem Scheiden mit Jedem zu versöhnen wünschen. Einen anderartigen Beleg zu unserm Satze giebt die bekannte Erfahrung, daß, während für intellektuelle Leistungen, und wären sie die ersten Meisterstücke der Welt, der Urheber sehr gern einen Lohn annimmt, wenn er ihn nur erhalten 15 kann, fast Jeder, der etwas moralisch Ausgezeichnetes geleistet hat, allen Lohn dafür abweist. Dies ist besonders der Fall bei moralischen Großthaten, wann z. B. Einer das Leben eines Andern, oder gar Vieler, mit Gefährdung seines eigenen, gerettet hat; als wo er, in der Regel, selbst wenn er arm ist, schlechter- 20 dings keinen Lohn annimmt; weil er fühlt, daß der metaphysische Werth seiner Handlung darunter leiden würde. Eine poetische Darstellung dieses Herganges liefert uns B ü r g e r am Schlusse des Liedes vom braven Mann. Aber auch in der Wirklichkeit fällt es meistens so aus, und ist mir in Englischen Zeitungen 25 mehrmals vorgekommen. — Diese Thatsachen sind allgemein und treten ohne Unterschied der Religion ein. Wegen dieser unleugbaren ethisch-metaphysischen Tendenz des Lebens könnte auch, ohne eine in diesem Sinn gegebene Auslegung desselben, keine Religion in der Welt Fuß fassen: denn mittelst ihrer ethischen Seite 30 hat jede ihren Anhaltspunkt in den Gemüthern. Jede Religion legt ihr Dogma der jedem Menschen fühlbaren, aber deshalb noch nicht verständlichen, moralischen Triebfeder zum Grunde und verknüpft es so eng mit derselben, daß beide als unzertrennlich erscheinen: ja, die Priester sind bemüht, Unglauben und 35 Immoralität für Eins und Dasselbe auszugeben. Hierauf beruht es, daß dem Gläubigen der Ungläubige für identisch mit dem

moralisch Schlechten gilt, wie wir schon daran sehen, daß Ausdrücke, wie Gottlos, Atheistisch, Unchristlich, Ketzer u. dgl. als synonym mit moralisch Schlecht gebraucht werden. Den Religionen ist die Sache dadurch leicht gemacht, daß sie, vom Glauben
5 ausgehend, diesen für ihr Dogma schlechthin, ja, unter Drohungen fordern dürfen. Aber die philosophischen Systeme haben hier nicht so leichtes Spiel: daher man bei Untersuchung aller Systeme finden wird, daß es, wie mit der Begründung der Ethik, so auch mit dem Anknüpfungspunkte derselben an die gegebene Metaphysik
10 überall äußerst schlecht bestellt ist. Und doch ist die Forderung, daß die Ethik sich auf die Metaphysik stütze, unabweisbar, wie ich dies schon in der Einleitung durch Wolffs und Kants Autorität bekräftigt habe.

Nun aber ist das Problem der Metaphysik so sehr das
15 schwerste aller den menschlichen Geist beschäftigenden Probleme, daß es von vielen Denkern für schlechthin unauflösbar gehalten wird. Für mich kommt, in gegenwärtigem Fall, noch der ganz besondere Nachtheil hinzu, den die Form einer abgerissenen Monographie herbeiführt, daß ich nämlich nicht von einem bestimm-
20 ten metaphysischen Systeme, zu welchem ich mich etwan bekenne, ausgehen darf; weil ich es entweder darzulegen, welches viel zu weitläuftig, oder als gegeben und gewiß anzunehmen hätte, welches höchst mißlich seyn würde. Hieraus wieder folgt, daß ich hier so wenig, als im Vorhergehenden, die synthetische, son-
25 dern nur die analytische Methode anwenden darf, d. h. nicht vom Grunde auf die Folgen, sondern von den Folgen auf den Grund zu gehen habe. Diese harte Nothwendigkeit aber, voraussetzungslos zu verfahren und von keinem andern, als dem Allen gemeinsamen Standpunkt auszugehen, hat mir schon die
30 Darlegung des Fundaments der Ethik so sehr erschwert, daß ich jetzt auf dieselbe zurücksehe, wie auf ein zu Stande gebrachtes schweres Kunststück, dem analog, wo Einer aus freier Hand gemacht hat, was sonst überall nur auf einer festen Unterlage ausgeführt wird. Vollends aber jetzt, wo die Frage
35 nach der metaphysischen Auslegung der ethischen Grundlage angeregt ist, wird die Schwierigkeit des voraussetzungslosen Verfahrens so überwiegend, daß ich nur den Ausweg sehe, es bei

ganz allgemeinen Umrissen bewenden zu lassen, mehr Andeutungen, als Ausführungen zu geben, den Weg, der hier zum Ziele führt, zu zeigen, aber nicht ihn bis ans Ende zu verfolgen, und überhaupt nur einen sehr geringen Theil von dem zu sagen, was ich unter andern Umständen hier vorzubringen hätte. Bei 5 diesem Verfahren aber berufe ich mich, neben den eben dargelegten Gründen, darauf, daß die eigentliche Aufgabe in den vorhergehenden Abschnitten gelöst ist, folglich was ich hier noch darüber leiste ein opus supererogationis, eine beliebig zu gebende und beliebig zu nehmende Zugabe ist. 10

§. 22.

Metaphysische Grundlage.

Den festen Boden der Erfahrung, welcher bis hieher alle unsere Schritte getragen hat, sollen wir also jetzt verlassen, um in dem, wohin keine Erfahrung auch nur möglicherweise reichen 15 kann, die letzte theoretische Befriedigung zu suchen, glücklich, wenn uns auch nur ein Fingerzeig, ein flüchtiger Durchblick zu Theil wird, bei welchem wir uns einigermaaßen beruhigen können. Hingegen was uns nicht verlassen soll, ist die bisherige Redlichkeit des Verfahrens: wir werden nicht, nach der Weise 20 der sogenannten Nach-Kantischen Philosophie, uns in Träumereien gefallen, Mährchen auftischen, durch Worte zu imponiren und dem Leser Sand in die Augen zu streuen suchen; sondern ein Weniges, redlich dargeboten, ist unsere Verheißung.

Das, was bis hieher Erklärungsgrund war, wird jetzt 25 selbst unser Problem, nämlich jenes jedem Menschen angeborene und unvertilgbare, natürliche Mitleid, welches sich uns als die alleinige Quelle nicht-egoistischer Handlungen ergeben hat: diesen aber ausschließlich kommt moralischer Werth zu. Die Weise vieler moderner Philosophen, welche die Begriffe Gut 30 und Böse als einfache, d. h. keiner Erklärung bedürftige, noch fähige, Begriffe behandeln, und dann meistens sehr geheimnißvoll und andächtig von einer „Idee des Guten" reden, aus welcher sie die Stütze ihrer Ethik, oder wenigstens einen

Deckmantel ihrer Dürftigkeit machen*), nöthigt mich, hier die Erklärung einzuschalten, daß diese Begriffe nichts weniger als einfach, geschweige a priori gegeben, sondern Ausdrücke einer Relation und aus der alltäglichsten Erfahrung geschöpft sind. Alles, was den Bestrebungen irgend eines individuellen Willens gemäß ist, heißt, in Beziehung auf diesen, *gut*: — gutes Essen, gute Wege, gute Vorbedeutung; — das Gegentheil *schlecht*, an belebten Wesen *böse*. Ein Mensch, der, vermöge seines Charakters, den Bestrebungen Anderer nicht gern hinderlich, vielmehr, so weit er füglich kann, günstig und förderlich ist, der also Andere nicht verletzt, vielmehr ihnen, wo er kann, Hülfe und Beistand leistet, wird von ihnen, in eben der selben Rücksicht, *ein guter Mensch* genannt, mithin der Begriff *Gut*, von dem selben relativen, empirischen und im passiven Subjekt gelegenen Gesichtspunkte aus, auf ihn angewandt. Untersuchen wir nun aber den Charakter eines solchen Menschen nicht bloß in Hinsicht auf Andere, sondern an sich selbst; so wissen wir aus dem Vorhergehenden, daß eine ganz unmittelbare Theilnahme am Wohl und Wehe Anderer, als deren Quelle wir das Mitleid erkannt haben, es ist, aus welcher die Tugenden der Gerechtigkeit und Menschenliebe in ihm hervorgehen. Gehen wir aber auf das Wesentliche eines solchen Charakters zurück; so finden wir es unleugbar darin, *daß er weniger als die Uebrigen einen Unterschied zwischen sich und Andern macht*. Dieser *Unterschied* ist in den Augen des boshaften Charakters so groß, daß ihm fremdes Leiden unmittelbar Genuß ist, den er deshalb, ohne weitern eigenen Vortheil, ja, selbst diesem entgegen, sucht. Der selbe *Unterschied* ist in den Augen des Egoisten noch groß genug, damit er, um einen kleinen Vortheil für sich zu erlangen, großen Schaden Anderer als Mittel gebrauche. Diesen Beiden ist also zwischen dem Ich,

---

*) „Der Begriff *des Guten*, in seiner Reinheit, ist ein *Urbegriff*, „eine *absolute Idee*, deren Inhalt sich im Unendlichen verliert".

Bouterweck, Praktische Aphorismen, S. 54.

Man sieht, er möchte aus dem schlichten, ja, trivialen Begriff Gut am liebsten einen Διϊπετης machen, um ihn als Götzen im Tempel aufstellen zu können.

welches sich auf ihre eigene Person beschränkt, und dem *Nicht-Ich*, welches die übrige Welt begreift, eine weite Kluft, ein mächtiger *Unterschied*: Pereat mundus, dum ego salvus sim, ist ihre Maxime. Dem guten Menschen hingegen ist dieser *Unterschied* keineswegs so groß, ja, in den Handlungen des Edelmuths erscheint er als aufgehoben, indem hier das fremde Wohl auf Kosten des eigenen befördert, also das fremde Ich dem eigenen gleichgesetzt wird: und wo *viele* Andere zu retten sind, wird das eigene Ich ihnen gänzlich zum Opfer gebracht, indem der Einzelne für Viele sein Leben hingiebt.

Es frägt sich jetzt, ob die letztere Auffassung des Verhältnisses zwischen dem eigenen und dem fremden Ich, welche den Handlungen des guten Charakters zum Grunde liegt, eine irrige sei und auf einer Täuschung beruhe? oder ob dies vielmehr der Fall der entgegengesetzten Auffassung sei, auf welcher der Egoismus und die Bosheit fußt? —

Diese dem Egoismus zum Grunde liegende Auffassung ist, *empirisch*, streng gerechtfertigt. Der *Unterschied* zwischen der eigenen und der fremden Person erscheint erfahrungsmäßig als ein absoluter. Die Verschiedenheit des Raumes, welche mich von dem Andern trennt, trennt mich auch von seinem Wohl und Wehe. — Hiegegen wäre jedoch zunächst zu bemerken, daß die Erkenntniß, die wir vom eigenen Selbst haben, keineswegs eine erschöpfende und bis auf den letzten Grund klare ist. Durch die Anschauung, welche das Gehirn auf Data der Sinne vollzieht, also mittelbar, erkennen wir den eigenen Leib als ein Objekt im Raum, und durch den innern Sinn die fortlaufende Reihe unserer Bestrebungen und Willensakte, welche auf Anlaß äußerer Motive entstehen, endlich auch die mannichfaltigen, schwächeren, oder stärkeren Bewegungen des eigenen Willens, auf welche alle inneren Gefühle sich zurückführen lassen. Das ist Alles: denn das Erkennen wird nicht selbst wieder erkannt. Hingegen das eigentliche Substrat dieser ganzen Erscheinung, unser inneres *Wesen an sich*, das Wollende und Erkennende selbst, ist uns nicht zugänglich: wir sehen bloß nach Außen, Innen ist es finster. Demnach ist die Kenntniß, welche wir von uns selbst haben, keineswegs eine vollständige und erschöpfende, vielmehr sehr oberflächlich, und dem größern, ja, hauptsächlichen

Theil nach sind wir uns selber unbekannt und ein Räthsel, oder, wie Kant sagt: Das Ich erkennt sich nur als Erscheinung, nicht nach dem, was es an sich seyn mag. Jenem andern Theile nach, der in unsere Erkenntniß fällt, ist zwar Jeder vom Andern gänzlich verschieden: aber hieraus folgt noch nicht, daß es sich ebenso verhalte hinsichtlich des großen und wesentlichen Theiles, der Jedem verdeckt und unbekannt bleibt. Für diesen ist also wenigstens eine Möglichkeit übrig, daß er in Allen Eines und identisch sei.

Worauf beruht alle Vielheit und numerische Verschiedenheit der Wesen? — Auf Raum und Zeit: durch diese allein ist sie möglich; da das Viele sich nur entweder als nebeneinander, oder als nacheinander denken und vorstellen läßt. Weil nun das gleichartige Viele die Individuen sind; so nenne ich Raum und Zeit, in der Hinsicht, daß sie die Vielheit möglich machen, das principium individuationis, unbekümmert, ob dies genau der Sinn sei, in welchem die Scholastiker diesen Ausdruck nahmen.

Wenn an den Aufschlüssen, welche Kants bewunderungswürdiger Tiefsinn der Welt gegeben hat, irgend etwas unbezweifelt wahr ist, so ist es die transscendentale Aesthetik, also die Lehre von der Idealität des Raumes und der Zeit. Sie ist so klar begründet, daß kein irgend scheinbarer Einwand dagegen hat aufgetrieben werden können. Sie ist Kants Triumph und gehört zu den höchst wenigen metaphysischen Lehren, die man als wirklich bewiesen und als eigentliche Eroberungen im Felde der Metaphysik ansehen kann. Nach ihr also sind Raum und Zeit die Formen unsers eigenen Anschauungsvermögens, gehören diesem, nicht den dadurch erkannten Dingen an, können also nimmermehr eine Bestimmung der Dinge an sich selbst seyn; sondern kommen nur der Erscheinung derselben zu, wie solche in unserm, an physiologische Bedingungen gebundenen Bewußtseyn der Außenwelt allein möglich ist. Ist aber dem Dinge an sich, d. h. dem wahren Wesen der Welt, Zeit und Raum fremd; so ist es nothwendig auch die Vielheit: folglich kann dasselbe in den zahllosen Erscheinungen dieser Sinnenwelt doch nur Eines seyn, und nur das Eine und identische Wesen sich in diesen allen manifestiren. Und umgekehrt, was

sich als ein Vieles, mithin in Zeit und Raum darstellt, kann nicht Ding an sich, sondern nur Erscheinung seyn. Diese aber ist, als solche, bloß für unser durch vielerlei Bedingungen beschränktes, ja, auf einer organischen Funktion beruhendes Bewußtseyn vorhanden, nicht außer demselben. 5

Diese Lehre, daß alle Vielheit nur scheinbar sei, daß in allen Individuen dieser Welt, in so unendlicher Zahl sie auch, nach und neben einander, sich darstellen, doch nur Eines und das selbe, in ihnen allen gegenwärtige und identische, wahrhaft seiende Wesen sich manifestire, diese Lehre ist freilich lange vor 10 Kant, ja, man möchte sagen von jeher dagewesen. Denn zuvörderst ist sie die Haupt- und Grundlehre des ältesten Buches der Welt, der heiligen Veden, deren dogmatischer Theil, oder vielmehr esoterische Lehre, uns in den Upanischaden vorliegt.*) Daselbst finden wir fast auf jeder Seite jene große Lehre: sie 15 wird unermüdlich, in zahllosen Wendungen wiederholt und durch mannichfaltige Bilder und Gleichnisse erläutert. Daß sie gleichfalls der Weisheit des Pythagoras zum Grunde lag, ist, selbst nach den kärglichen Nachrichten, die von seiner Philosophie zu uns gelangt sind, durchaus nicht zu bezweifeln. Daß in ihr 20 allein fast die ganze Philosophie der Eleatischen Schule enthalten war, ist allbekannt. Später waren von ihr die Neu-Platoniker durchdrungen, indem sie lehrten *διὰ τὴν ἑνότητα*

---

*) Die Aechtheit des Oupnekhat war auf Grund einiger, von Mohammedanischen Abschreibern beigefügter und in den Text gerathener Randglossen angefochten worden. Allein sie wird vollkommen vindicirt von dem Sanskrit-Gelehrten F. H. H. Windischmann (dem Sohn) in seinem Sancara, sive de theologumenis Vedanticorum, 1833, p. XIX, ebenfalls von Bochinger, De la vie contemplative chez les Indous, 1831, p. 12. — Sogar der des Sanskrits unkundige Leser kann sich, durch Vergleichung der neueren Uebersetzungen einzelner Upanischaden, von Rammohun Roy, Poley und selbst der von Colebrooke, wie auch der neuesten von Röer, deutlich überzeugen, daß der von Anquetil streng wörtlich ins Lateinische übertragenen Persischen Uebersetzung des Märtyrers dieser Lehre, Sultans Daraschakoh, ein genaues und vollkommenes Wortverständniß zum Grunde gelegen hat; hingegen jene Andern sich großentheils mit Tappen und Errathen geholfen haben, daher sie ganz gewiß viel ungenauer sind. — Näheres hierüber findet man im zweiten Bande der Parerga, Kap. 16, §. 184.

ἁπάντων πάσας ψυχὰς μίαν εἶναι (propter omnium unitatem cunctas animas unam esse). Im 9. Jahrhundert sehen wir sie in Europa unerwartet auftreten durch Skotus Erigena, der, von ihr begeistert, sich bemüht, sie in die Formen und Ausdrücke der Christlichen Religion zu kleiden. Unter den Mohammedanern finden wir sie als begeisterte Mystik der Sufis wieder. Aber im Occident mußte Jordanus Brunus es mit einem schmählichen und quaalvollen Tode büßen, daß er dem Drange, jene Wahrheit auszusprechen, nicht hatte widerstehen können. Dennoch sehen wir auch die christlichen Mystiker, wider Willen und Absicht, sich in sie verstricken, wann und wo sie auftreten. Spinoza's Name ist mit ihr identificirt. In unsern Tagen endlich, nachdem Kant den alten Dogmatismus vernichtet hatte und die Welt erschrocken vor den rauchenden Trümmern stand, wurde jene Erkenntniß wieder auferweckt durch die eklektische Philosophie Schellings, der, die Lehren des Plotinos, Spinozas, Kants und Jakob Böhms mit den Ergebnissen der neuen Naturwissenschaft amalgamirend, schleunig ein Ganzes zusammensetzte, dem dringenden Bedürfniß seiner Zeitgenossen einstweilen zu genügen, und es dann mit Variationen abspielte; in Folge wovon jene Erkenntniß unter den Gelehrten Deutschlands zu durchgängiger Geltung gelangt, ja, selbst unter den bloß Gebildeten fast allgemein verbreitet ist.*) Eine Ausnahme machen allein die heutigen Universitätsphilosophen, als welche die schwere Aufgabe haben, dem sogenannten Pantheismus entgegen zu arbeiten, wodurch in große Noth und Verlegenheit versetzt, sie in ihrer Herzensangst bald zu den kläglichsten Sophismen, bald zu den bombastischesten Phrasen greifen, um daraus irgend einen anständigen Maskenanzug zusammenzuflicken, eine beliebte und oktroyirte Rockenphilosophie darin zu kleiden. Kurzum, das *Ἐν και παν* war zu allen Zeiten der Spott der

*) On peut assez longtems, chez notre espèce,
Fermer la porte à la raison.
Mais, dès qu'elle entre avec adresse,
Elle reste dans la maison,
Et bientôt elle en est maîtresse.

Volt.

Thoren und die endlose Meditation der Weisen. Jedoch läßt der strenge Beweis desselben sich allein aus Kants Lehre, wie oben geschehen, führen; obwohl Kant selbst dies nicht gethan hat, sondern, nach Weise kluger Redner, nur die Prämissen gab, den Zuhörern die Freude der Konklusion überlassend. 5

Gehört demnach Vielheit und Geschiedenheit allein der bloßen Erscheinung an, und ist es Ein und das selbe Wesen, welches in allem Lebenden sich darstellt; so ist diejenige Auffassung, welche den Unterschied zwischen Ich und Nicht-Ich aufhebt, nicht die irrige: vielmehr muß die ihr entgegengesetzte dies 10 seyn. Auch finden wir diese letztere von den Hindus mit dem Namen Maja, d. h. Schein, Täuschung, Gaukelbild, bezeichnet. Jene erstere Ansicht ist es, welche wir als dem Phänomen des Mitleids zum Grunde liegend, ja, dieses als den realen Ausdruck derselben gefunden haben. Sie wäre demnach die meta- 15 physische Basis der Ethik, und bestände darin, daß das eine Individuum im andern unmittelbar sich selbst, sein eigenes wahres Wesen wiedererkenne. Demnach träfe die praktische Weisheit, das Rechtthun und Wohlthun, im Resultat genau zusammen mit der tiefsten Lehre der am weitesten gelangten theore- 20 tischen Weisheit; und der praktische Philosoph, d. h. der Gerechte, der Wohlthätige, der Edelmüthige, spräche durch die That nur die selbe Erkenntniß aus, welche das Ergebniß des größten Tiefsinns und der mühsäligsten Forschung des theoretischen Philosophen ist. Indessen steht die moralische Trefflichkeit höher 25 denn alle theoretische Weisheit, als welche immer nur Stückwerk ist und auf dem langsamen Wege der Schlüsse zu dem Ziele gelangt, welches jene mit Einem Schlage erreicht; und der moralisch Edle, wenn ihm auch noch so sehr die intellektuelle Trefflichkeit abgeht, legt durch sein Handeln die tiefste Erkenntniß, die 30 höchste Weisheit an den Tag, und beschämt den Genialsten und Gelehrtesten, wenn dieser durch sein Thun verräth, daß jene große Wahrheit ihm doch im Herzen fremd geblieben ist.

„Die Individuation ist real, das principium individuationis und die auf demselben beruhende Verschiedenheit der In- 35 dividuen ist die Ordnung der Dinge an sich. Jedes Individuum ist ein von allen andern von Grund aus verschiedenes Wesen. Im eigenen Selbst allein habe ich mein wahres Seyn,

alles Andere hingegen ist Nicht-Ich und mir fremd." — Dies ist die Erkenntniß, für deren Wahrheit Fleisch und Bein Zeugniß ablegen, die allem Egoismus zum Grunde liegt, und deren realer Ausdruck jede lieblose, ungerechte, oder boshafte Handlung ist. —

„Die Individuation ist bloße Erscheinung, entstehend mittelst Raum und Zeit, welche nichts weiter als die durch mein cerebrales Erkenntnißvermögen bedingten Formen aller seiner Objekte sind; daher auch die Vielheit und Verschiedenheit der Individuen bloße Erscheinung, d. h. nur in meiner *Vorstellung* vorhanden ist. Mein wahres, inneres Wesen existirt in jedem Lebenden so unmittelbar, wie es in meinem Selbstbewußtseyn sich nur mir selber kund giebt." — Diese Erkenntniß, für welche im Sanskrit die Formel tat-twam asi, d. h. „dies bist Du", der stehende Ausdruck ist, ist es, die als *Mitleid* hervorbricht, auf welcher daher alle ächte, d. h. uneigennützige Tugend beruht und deren realer Ausdruck jede gute That ist. Diese Erkenntniß ist es im letzten Grunde, an welche jede Appellation an Milde, an Menschenliebe, an Gnade für Recht sich richtet: denn eine solche ist eine Erinnerung an die Rücksicht, in welcher wir Alle Eins und dasselbe Wesen sind. Hingegen beruft Egoismus, Neid, Haß, Verfolgung, Härte, Rache, Schadenfreude, Grausamkeit sich auf jene erstere Erkenntniß, und beruhigt sich bei ihr. Die Rührung und Wonne, welche wir beim Anhören, noch mehr beim Anblick, am meisten beim eigenen Vollbringen einer edlen Handlung empfinden, beruht im tiefsten Grunde darauf, daß sie uns die Gewißheit giebt, daß jenseit aller Vielheit und Verschiedenheit der Individuen, die das principium individuationis uns vorhält, eine Einheit derselben liege, welche wahrhaft vorhanden, ja, uns zugänglich ist, da sie ja eben faktisch hervortrat.

Je nachdem die eine oder die andere Erkenntnißweise festgehalten wird, tritt, zwischen Wesen und Wesen, die φιλια oder der νεικος des Empedokles hervor. Aber wer, vom νεικος beseelt, feindlich eindränge auf seinen verhaßtesten Widersacher, und bis in das Tiefinnerste desselben gelangte; der würde in diesem, zu seiner Ueberraschung, sich selbst entdecken. Denn so gut wie im Traum in allen uns erscheinenden Personen wir selbst stecken,

so gut ist es im Wachen der Fall, — wenn auch nicht so leicht einzusehen. Aber tat-twam asi.

Das Vorwalten der einen oder der andern jener beiden Erkenntnißweisen zeigt sich nicht bloß in den einzelnen Handlungen, sondern in der ganzen Art des Bewußtseyns und der Stimmung, 5 welche daher beim guten Charakter eine von der des schlechten so wesentlich verschiedene ist. Dieser empfindet überall eine starke Scheidewand zwischen sich und allem Außer ihm. Die Welt ist ihm ein absolutes Nicht-Ich und sein Verhältniß zu ihr ein ursprünglich feindliches: dadurch wird der Grundton 10 seiner Stimmung Gehässigkeit, Argwohn, Neid, Schadenfreude. — Der gute Charakter hingegen lebt in einer seinem Wesen homogenen Außenwelt: die Andern sind ihm kein Nicht-Ich, sondern „Ich noch ein Mal". Daher ist sein ursprüngliches Verhältniß zu Jedem ein befreundetes: er fühlt sich allen Wesen 15 im Innern verwandt, nimmt unmittelbar Theil an ihrem Wohl und Wehe, und setzt mit Zuversicht die selbe Theilnahme bei ihnen voraus. Hieraus erwächst der tiefe Friede seines Innern und jene getroste, beruhigte, zufriedene Stimmung, vermöge welcher in seiner Nähe Jedem wohl wird. — Der böse Charakter 20 vertraut in der Noth nicht auf den Beistand Anderer: ruft er ihn an, so geschieht es ohne Zuversicht: erlangt er ihn, so empfängt er ihn ohne wahre Dankbarkeit: weil er ihn kaum anders denn als Wirkung der Thorheit Anderer begreifen kann. Denn sein eigenes im fremden Wesen wieder zu erkennen, ist er selbst dann 25 noch unfähig, nachdem es von dort aus sich durch unzweideutige Zeichen kund gegeben hat. Hierauf beruht eigentlich das Empörende alles Undanks. Diese moralische Isolation, in der er sich wesentlich und unausweichbar befindet, läßt ihn auch leicht in Verzweiflung gerathen. — Der gute Charakter wird mit eben 30 so vieler Zuversicht den Beistand Anderer anrufen, als er sich der Bereitwilligkeit bewußt ist, ihnen den seinigen zu leisten. Denn, wie gesagt, dem Einen ist die Menschenwelt Nicht-Ich, dem Andern „Ich noch ein Mal". — Der Großmüthige, welcher dem Feinde verzeiht und das Böse mit Gutem erwidert, ist er- 35 haben und erhält das höchste Lob; weil er sein selbsteigenes Wesen auch da noch erkannte, wo es sich entschieden verleugnete.

Jede ganz lautere Wohlthat, jede völlig und wahrhaft

uneigennützige Hülfe, welche, als solche, ausschließlich die Noth des Andern zum Motiv hat, ist, wenn wir bis auf den letzten Grund forschen, eigentlich eine mysteriöse Handlung, eine praktische Mystik, sofern sie zuletzt aus der selben Erkenntniß, die
5 das Wesen aller eigentlichen Mystik ausmacht, entspringt und auf keine andere Weise mit Wahrheit erklärbar ist. Denn daß Einer auch nur ein Almosen gebe, ohne dabei auf die entfernteste Weise etwas Anderes zu bezwecken, als daß der Mangel, welcher den Andern drückt, gemindert werde, ist nur möglich,
10 sofern er erkennt, daß er selbst es ist, was ihm jetzt unter jener traurigen Gestalt erscheint, also daß er sein eigenes Wesen an sich in der fremden Erscheinung wiedererkenne. Daher habe ich, in der vorigen Abtheilung, das Mitleid das große Mysterium der Ethik genannt.
15 Wer für sein Vaterland in den Tod geht, ist von der Täuschung frei geworden, welche das Daseyn auf die eigene Person beschränkt: er dehnt sein eigenes Wesen auf seine Landsleute aus, in denen er fortlebt, ja, auf die kommenden Geschlechter derselben, für welche er wirkt; — wobei er den Tod betrachtet, wie
20 das Winken der Augen, welches das Sehen nicht unterbricht.

Der, dem alle Andern stets Nicht-Ich waren, ja, der im Grunde allein seine eigene Person für wahrhaft real hielt, die Andern hingegen eigentlich nur als Phantome ansah, denen er bloß eine relative Existenz, sofern sie Mittel zu seinen Zwecken
25 seyn oder diesen entgegenstehen konnten, zuerkannte, so daß ein unermeßlicher Unterschied, eine tiefe Kluft zwischen seiner Person und allem jenem Nicht-Ich blieb, der also ausschließlich in dieser eigenen Person existirte, dieser sieht, im Tode, mit seinem Selbst auch alle Realität und die ganze Welt untergehen. Hingegen
30 Der, welcher in allen Andern, ja in Allem, was Leben hat, sein eigenes Wesen, sich selbst erblickte, dessen Daseyn daher mit dem Daseyn alles Lebenden zusammenfloß, der verliert durch den Tod nur einen kleinen Theil seines Daseyns: er besteht fort in allen Andern, in welchen er ja sein Wesen und sein Selbst stets er-
35 kannt und geliebt hat, und die Täuschung verschwindet, welche sein Bewußtseyn von dem der Uebrigen trennte. Hierauf mag, zwar nicht ganz, aber doch zum großen Theil, die Verschieden-

heit beruhen zwischen der Art, wie besonders gute und überwiegend böse Menschen die Todesstunde entgegennehmen. —

In allen Jahrhunderten hat die arme Wahrheit darüber erröthen müssen, daß sie paradox war: und es ist doch nicht ihre Schuld. Sie kann nicht die Gestalt des thronenden allgemeinen 5 Irrthums annehmen. Da sieht sie seufzend auf zu ihrem Schutzgott, der Zeit, welcher ihr Sieg und Ruhm zuwinkt, aber dessen Flügelschläge so groß und langsam sind, daß das Individuum darüber hinstirbt. So bin denn auch ich mir des Paradoxen, welches diese metaphysische Auslegung des ethischen Urphänomens 10 für die an ganz anderartige Begründungen der Ethik gewöhnten occidentalisch Gebildeten haben muß, sehr wohl bewußt, kann jedoch nicht der Wahrheit Gewalt anthun. Vielmehr ist Alles, was ich, aus dieser Rücksicht, über mich vermag, daß ich durch eine Anführung belege, wie jene Metaphysik der Ethik schon vor 15 Jahrtausenden die Grundansicht der Indischen Weisheit war, auf welche ich zurückdeute, wie Kopernikus auf das von Aristoteles und Ptolemäus verdrängte Weltsystem der Pythagoreer. Im Bhagavad-Gita, Lectio 13; 27, 28, heißt es, nach A. W. v. Schlegels Uebersetzung: Eundem in omnibus animantibus consisten- 20 tem summum dominum, istis pereuntibus haud pereuntem qui cernit, is vere cernit. — Eundem vero cernens ubique praesentem dominum, non violat semet ipsum sua ipsius culpa: exinde pergit ad summum iter.

Bei diesen Andeutungen zur Metaphysik der Ethik muß ich 25 es bewenden lassen, obwohl noch ein bedeutender Schritt in derselben zu thun übrig bleibt. Allein dieser setzt voraus, daß man auch in der Ethik selbst einen Schritt weiter gegangen wäre, welches ich nicht thun durfte, weil in Europa der Ethik ihr höchstes Ziel in der Rechts- und Tugendlehre gesteckt ist, und man 30 was über dieses hinausgeht nicht kennt, oder doch nicht gelten läßt. Dieser nothwendigen Unterlassung also ist es zuzuschreiben, daß die dargelegten Umrisse zur Metaphysik der Ethik noch nicht, auch nur aus der Ferne, den Schlußstein des ganzen Gebäudes der Metaphysik, oder den eigentlichen Zusammenhang der Divina 35 Commedia absehen lassen. Dies lag aber auch weder in der Aufgabe, noch in meinem Plan. Denn man kann nicht Alles

in Einem Tage sagen, und soll auch nicht mehr antworten, als man gefragt ist.

Indem man sucht, menschliche Erkenntniß und Einsicht zu fördern, wird man stets den Widerstand des Zeitalters empfinden, 5 gleich dem einer Last, die man zu ziehen hätte, und die schwer auf den Boden drückt, aller Anstrengung trotzend. Dann muß man sich trösten mit der Gewißheit, zwar die Vorurtheile gegen sich, aber die Wahrheit für sich zu haben, welche, sobald nur ihr Bundesgenosse, die Zeit, zu ihr gestoßen seyn wird, des Sieges 10 vollkommen gewiß ist, mithin, wenn auch nicht heute, doch morgen.

Judicium

Regiae Danicae Scientiarum Societatis.

Quaestionem anno 1837 propositam, „utrum philosophiae moralis fons et fundamentum in idea moralitatis, quae immediate conscientia contineatur, et ceteris notionibus fundamentalibus, quae ex illa prodeant, explicandis quaerenda sint, an in alio cognoscendi principio", unus tantum scriptor explicare conatus est, cujus commentationem, germanico sermone compositam et his verbis notatam: **Moral predigen ist leicht, Moral begründen ist*) schwer**, praemio dignam judicare nequivimus. Omisso enim eo, quod potissimum postulabatur, hoc expeti putavit, ut principium aliquod ethicae conderetur, itaque eam partem commentationis suae, in qua principii ethicae a se propositi et metaphysicae suae nexum exponit, appendicis loco habuit, in qua plus quam postulatum esset praestaret, quum tamen ipsum thema ejusmodi disputationem flagitaret, in qua vel praecipuo loco metaphysicae et ethicae nexus consideraretur. Quod autem scriptor in sympathia fundamentum ethicae constituere conatus est, neque ipsa disserendi forma nobis satisfecit, neque reapse, hoc fundamentum sufficere, evicit; quin ipse contra esse confiteri coactus est. Neque reticendum videtur, plures recentioris aetatis summos philosophos tam indecenter commemorari, ut justam et gravem offensionem habeat.

*) Dieses zweite „ist" hat die Akademie aus eigenen Mitteln hinzugefügt, um einen Beleg zu liefern zur Lehre des Longinus (de sublim., c. 39), daß man durch Hinzufügung, oder Wegnahme, einer Silbe die ganze Energie einer Sentenz vernichten kann.

Erster Anhang.

Enthält die Zusätze Schopenhauers in seinem Handexemplar (H) der Doktordissertation.

Seite und Zeile:

Bemerkung auf der Rückseite des Vorderdeckels: „Wenn und Weil sind wie Bedingung und Ursache verschieden. Die Bedingung ist das, woran die Ursache geknüpft ist. Z. B. Wenn es kalt wird, ziehen die Zugvögel fort, weil sie eines warmen Klimas bedürfen."

Bemerkung gegenüber dem Titelblatt: „Wir können nichts denken, was den Bedingungen alles Denkens, nichts erfahren, was den Bedingungen aller Erfahrung widerspricht. Einen Körper z. B. von mehr als drei Dimensionen, ein Werden, eine Entwicklung, eine Handlung, die nicht in dem Nacheinander der Zeit vorgehn, können wir nicht erfahren. Wir wissen a priori, daß jeder Körper drei Dimensionen, jede Begebenheit eine Zeit und Form, das Nacheinander und eine Ursache hat. Ebenso ist es mit den Sinnen. Wir können nichts sehen oder hören, was den apriorischen Bedingungen des Sehens und Hörens widerspricht. Ebenso mit dem Verdauen und Allem."

22, 6 (H 29) Zusatz nach wahrgenommen: „durch ihren Fortgang".

23, 15 (H 31) diesen st. solchen.

46 (H 67) Zusatz in H am unteren Rande der Seite: „Das Gesetz der Beziehung ist die Übertragung einer Empfindung auf ein Objekt als Ursache."

72, 4 (H 106) Zu „Subjektseyn heißt weiter nichts als Erkennen" die Bemerkung: „S. 112 [d. h. H] ist auch von einem wollenden Subjekt die Rede."

Bemerkung auf dem letzten weißen Blatt:

„Widerspruch:

Der Satz vom Grund setzt die vier Klassen der Objekte als gegeben voraus (S. 148) und doch gibt es nur Objekte erst infolge der Anwendung des Satzes vom Grunde."

Zweite Bemerkung ebenda: „Der Welt eine Ursache geben, heißt: sie als vorher nicht oder anders seiend, folglich sie nur als einen Zustand, innerhalb einer Veränderung, folglich nur als eine Modifikation eines sich verändernden Wesens betrachten, da der Begriff der Ursache nur von Veränderungen entlehnt ist. Was eine Ursache hat, war vorher nicht oder nicht so. Der Welt eine Ursache geben und sie doch für

Seite und Zeile:

ewig erklären, ist ein Widerspruch. Spinoza begeht diesen Widerspruch. Die Attribute sind gleich ewig mit der Substanz, folglich können Denken und Ausdehnung nicht geschaffen, gesetzt sein. Was gesetzt ist, kann nicht gleich ewig mit dem Setzenden sein."

Bemerkungen auf einem losen Papierspahn:

„1. Ein Gegenstand, der allen Bedingungen des Denkens und Erkennens widerspricht, kann nicht gedacht und erkannt werden.

2. Die Dinge erscheinen uns allerdings nur so, wie wir sie vorstellen. Aber daß unsere Vorstellungen uns nicht täuschen, sondern dem Willen entsprechen, ist ihre Realität. Diese Übereinstimmung unsers Vorstellens mit unserm Willen, dem Ding an sich, muß einen tiefer liegenden Grund, ein beide verbindendes, haben. Wie kommt es, daß meine Vorstellungen mir zwar nicht die Dinge an sich zeigen, aber doch sich auf Dinge an sich beziehen?

3. Der Unterschied der Wachvorstellungen von den Traumvorstellungen ist nicht, daß jene uns die Dinge an sich zeigen, sondern sich auf Dinge an sich beziehen, letztere aber nicht."

Zweiter Anhang.

Verzeichnet links alle Abweichungen von unserer Ausgabe, rechts die Lesarten unseres Textes; ferner die von uns aufgenommenen, wie auch die nicht aufgenommenen Zusätze des Handexemplars der „Vierfachen Wurzel" von 1847. Aufgenommen wurden diejenigen, die für den Zusammenhang wesentlich sind, namentlich wenn sie eine Änderung des früheren Textes mit sich brachten. Alle übrigen Zusätze des Handexemplars werden nach ihrem Wortlaute in gegenwärtigem Anhang mitgeteilt, wodurch dem Leser ein bequemer Überblick über dieselben ermöglicht wird. Einige Zusätze wurden aus leicht ersichtlichen Gründen von Frauenstädt und Grisebach übernommen. Der Leser kann sonach mit Hilfe unseres Anhangs überall feststellen, welches die Lesart der Ausgabe von 1847 (A), welches die Zusätze und Änderungen des Handexemplars (H), und welches die wenigen von Frauenstädt (Fr.) und Grisebach (Gr.) übernommenen Einschaltungen sind.

Seite und Zeile:

104, 27 Zusatz in H. nach „das": „Pythagorische? (nach Apulejus Vol. 2, p. 48)."

105, 10 Dies H statt Das A.

111, 32—33 „La clarté — gesagt" (ist Zusatz in H).

111, 35 vielmehr nur H st. wohl aber A.

121, 14 „Stelle" mit Gr. st. „Stellen" A, wegen des handschriftlichen Zusatzes 121, 14—28: Notandum — an.

121, 30 Nach debent hat H noch folgenden Zusatz:
„wird bewiesen daraus, daß ex data cujuscunque rei definitione plures proprietates necessario sequuntur; dem folgt Coroll: hinc sequitur Deum omnium rerum causam efficientem." Diesen Zusatz haben wir, wie auch schon Frauenstädt, nicht aufgenommen, weil die beiden Stellen schon S. 123, 29—36 von Sch. verwendet waren.

122, 22—38 „Zunächst — causa sui" (ist Zusatz in H).

123, 1 st. „dieser" in A setzen wir wegen der Unterbrechung durch den Zusatz mit Fr. „Kartesius".

123, 12—14 Dies ist A st. taub — wir H.

123, 20 Kausalität A st. Kausalkette H.

125, 27—32 „Er — wird" (ist Zusatz in H).

125, 32—34 Er deutet dabei zwar die Unterscheidung der zwei Hauptbedeutungen desselben an A st. Die — an H.

129, 9 für Kant's tiefsinnige A st. zu Kant's tiefsinnigen H.

Seite und Zeile:

129, 10 für einen A st. zu einem H.

129, 12 für den A st. zum H.

129, 27—30 „des A st. des (da kein wörtliches Citat vorliegt; vgl. Citatenindex).

144, 10 „der 2. Aufl. (3. Aufl. S. 46fg.)" mit Fr. zugefügt.

147, 9 nehmen A st. fassen H.

150, 15 „der 2. Aufl. (3. Aufl. S. 44, 28fg.)" mit Fr. zugefügt.

150, 24 „(3. Aufl. S. 544—549)" mit Fr. zugefügt.

150, 27—31 „Ja — gerathen sei." (ist Zusatz in H).

153, 3 „(3. Aufl. S. 580 fg.)" mit Fr. zugefügt.

153, 6—7 fein leise A st. mit einem scheuen Seitenblick H.

153, 33 „der 2. Aufl. (3. Aufl. S. 160 fg.)" mit Fr. zugefügt.

156, 8 S. 34 fg. A st. S. 30—34 H.

159, 20 S. 19. A st. 1. Aufl. S. 19 (2. Aufl. S. 14.).

159 Zu Anfang dieses Paragraphen findet sich in H die Verweisung: „Ueber das Sehn und die Farben bei p. 8." Das dort im Handexemplar der 1. Aufl. Stehende ist mit einigen stilistischen Änderungen und Zusätzen aufgenommen in „Sehn und Farben", 2. Aufl., S. 5, 3—27: „Dennoch — Briefe erwähnt."

Ferner findet sich ebendaselbst eine Auslassung gegen Helmholtz. Schopenhauer hat sie zwar zweimal mit Tinte durchstrichen und am Kopf derselben bemerkt: „Helmholtz ist unschuldig" und am Schlusse der Auslassung: „R(osas) hat geradezu abgeschrieben"; wir wollen aber doch die Stelle, da sie einige interessante Gedanken enthält, dem Leser nicht vorenthalten. Sie lautet:

„Den Helmholtz hier ernstlich prostituieren, für sein Plagiat, in seiner Abhandlung über das Sehn 1854 circa: die Stelle steht in einem Brief von Becker. — Zuletzt so: er hat also eine Ehrenstelle neben Rosas. Bei dieser Gelegenheit sei, zur Warnung Andrer, bemerkt, daß durch das Plagiat man sich nicht nur moralisch, sondern auch intellektuell herabsetzt, indem man nicht bloß Mangel an Redlichkeit und Gerechtigkeit, sondern zugleich Mangel an eigenen Einsichten und Gedanken, welcher zum Vergreifen an fremdem Gute nöthigt, verräth, — in der thörichten Hoffnung, nicht entdeckt und aufgedeckt zu werden. [Sollte Helmholtz vielleicht gar den Rosas bestohlen haben? ist durch Vergleichung zu verificieren.] Vergl. noch Spic(ilegia) 23 R." — Das dort über die Intellektualität der Anschauung Gesagte ist durchstrichen und aufgenommen in Welt II (Bd. II, S. 26, 18—28, 37 unserer Ausg.).

160, 35 drei bis gegen fünf A st. drei, ausnahmsweise aber bis fünf H.

162, 21 „dem einzigen Wege", die Grammatik würde den Genitiv erfordern.

165, 23 den Zusatz in H: „Ausführlichen — aveugles." haben wir mit Fr. in Klammern gesetzt.

167, 10 also cornea, humor A st. also humor H.

169, 25 — 170, 2 „und — erhält". (ist Zusatz in H). Nach den Worten „Joseph Kleinhaus" steht: „Conversationsblatt den 22. Juli 1853."

Seite und Zeile:

Wir teilen den Zeitungsbericht aus der Sammelmappe Philosophari nach dem Vorgange von Fr. und Gr. in der Anmerkung S. 169—170 mit.

171, 20 H hat einen längeren Zusatz, welcher mit Bleistift durchstrichen ist, da Sch. ihn mit einigen stilistischen Änderungen aufgenommen hat in der zweiten Aufl. „Über das Sehn und die Farben“ S. 14, 35 bis S. 15, 15: „Hierauf — würde“.

172, 10 „oder vice versa“ (ist Zusatz in H).

173, 27 der A st. welcher die H.

175, 9 — 176, 4 „Ein specieller — Zeug dazu.“ (ist Zusatz in H).

176, 5—6 „die — liefern“ (ist Zusatz in H).

176, 12—15 Meinung, daß sie in einem Zurück- oder Vorrücken der Lens, mittelst Zusammenziehung des corporis vitrei, bestehn. A st. in der — gewölbt wird H.

176, 17—19 „Diese Theorie — 1841.“ (ist Zusatz in H).

176, 20 Kenntniß A st. deutliche Wahrnehmung H.

178, 9—11 „wir — auch“ (ist Zusatz in H).

178, 30 u. 35 Zu der Angabe „6—7 Zoll“ bemerkt Sch. am Rande: „10 Zoll (siehe darüber nach The eye — von Ammons Neffen).“

179, 27 Berggipfel A st. Berge H.

180, 27—28 „(über — steht)“ ist Zusatz in H. Ihm folgt noch die Verweisung: „[Adv. 188.]“. Dort steht: „Die Geschichte von Cheseldens Blinden steht zuerst Philosophical transactions Vol. 35.“

181, 11 — 183, 24 „Im Morgenblatt — hémisphères.“ fehlt in A; H hat nämlich folgende drei Bemerkungen:

„Physiologische Bestätigung durch Flourens, de la vie et de l'intelligence I. p. 43—47 und p. 73.“

„Hier Kasp. Hauser, — siehe Franz, the eye p. 34. — u. über Haslam ibid. p. 36. —“

„Siehe Ueb. d. Sehn u. d. Farben 1ste Aufl. zu p. 28.“

Aus diesen Andeutungen hat Fr., dem Gr. und auch wir folgen, unseren Text von S. 181, 11 — 183, 23 hergestellt, indem er, zweckmäßig die Reihenfolge umkehrend, zunächst die Stelle: „Im Morgenblatt — griff nach Allem.“ (von uns etwas vervollständigt) aus dem Handexemplar „Ueb. d. Sehn u. d. Farben“, 1. Aufl., p. 28 mitteilt und darauf die Stellen aus Franz, the eye, und Flourens, de la vie et de l'intelligence, im Wortlaute abdrucken läßt.

184, 33 wenn A st. wann H.

185, 5—6 Randbemerkung in H: „Jede eigentliche Verstandesoperation ist ein Kausal-Urtheil.“

185, 21 — 186, 5 Randbemerkung in H: „Sen(ilia) 2, R.“ Diese Stelle („Alles Verstehn — aus. —“) ist nach Fr.'s Vorgang aus Senilia 2, R hier eingeschoben.

186, 6 „sein Leitfaden“ A st. „der Leitfaden des Verstandes“ mit Fr.

186, 19 individuellen A st. die individuellen H.

Seite und Zeile:

186, 27 Randbemerkung in H: „Hier das zum Werk 1ste Aufl. p. 32 Beigeschriebene.“ Dort (Welt als W. und V. von 1819) steht im Handexemplar gegenüber der S. 32: „Newtons höchst scharfsinnige Entdeckung, daß die Ursache der das Fortschreiten der Nachtgleichen hervorbringenden Bewegung der Axe der Erde um die der Ekliptik in der abgeplatteten Gestalt der Erde liegt, durch welche die Wirkung der Anziehungskraft der Sonne so modifizirt wird, daß jenes Schwanken daraus entsteht (nach den mémoires der Franz. Akad. Vol. 7 1827, p. XXXVIII. richtig und zuverlässig), — ist ganz und gar das Werk derselben Funktion des Geistes, welche als Schlauheit die Wirkung der Motive auf die Karaktere und deren Modifikation durch zufällige Umstände richtig schätzt und abmißt und danach eine Intrige leitet: ja letztere Anwendung ist eigentlich schon von höherer und schwierigerer Art: die ganze Funktion aber steht sehr tief unter der Auffassung des Genies, deren Produkte Poesie, Kunst, Philosophie sind und die wir im 3ten Buch untersuchen werden.“

186, 24—25 „auch — Verschmitztheit“ (ist Zusatz in H).

187, 34 Randbemerkung in H: „Vergl. W. a. W. u. V. Bd. 2, p. 38 u. Beigeschriebenes.“ Dieses Beigeschriebene ist in der 3. Aufl. (S. 41, 28 bis 42, 6 unserer Ausgabe) mit geringen Modifikationen aufgenommen.

188, 20 „transscendenten Psychologie“ ist kein Druckfehler, wie Wagner meint; Kant allerdings nennt die Psychologie, welche er kritisiert, eine transscendentale, weil sie aus transscendentalen, d. h. apriorischen Elementen aufgebaut ist, und Schopenhauer nennt sie mit Recht eine transscendente, weil sie in ihren Resultaten die Erfahrung überschreitet.

190, 33—34 A liest: „(Vergl. Welt als W. u. V. Bd. 1, S. 9)“; H liest: „(Vergl. Welt als W. u. V. Bd. 1, §. 4, S. 9; u. Bd. 2. S. 48, 49)“; wir lesen mit Fr.: „(Vergl. — 52.)“

191, 12—15 „Da ferner — in concreto.“ (ist Zusatz in H).

191, 18 „Verstellung“ in A ist Druckf. für „Vorstellung“.

191, 35—37 „(Kant — Nr. 109.)“ ist Zusatz in H.

192, 3 Pronern A st. Präkonen H.

201, 20—21 „2. Aufl.“ und „(3. Aufl., II, 46 fg.),“ zugefügt mit Fr.

207, 32 Kap. 7 A st. Kap. 8 H.

211, 23—24 heißt es nun A st. es ist Thätigkeit der H.

212, 34 Randbemerkung in H: „Siehe Spi(cilegia) 402.“ Die Stelle ist durchstrichen und aufgenommen Parerga II, § 34, Z. 1—16.

213, 27—33 „Im Lateinischen — erkannte.“ (ist Zusatz in H).

218, 26 durch die Sinne vermittelten A st. sinnlichen H.

219, 7—8 „2. Aufl.“ und „(3. Aufl. S. 610—620)“ zugefügt mit Fr.

219, 9 „(2. Aufl. S. 146—151)“ zugefügt mit Fr.

221, 13 Zusatz in H (teilweise aufgenommen Parerga I, 1. Aufl. S. 179):
„Belustigend ist die Naivetät der die Sache ernsthaft nehmenden Holländischen Universität Leyden, deren Kuratorium des Stolpia-

Seite und Zeile:

nischen Legats auf das Jahr 1845 folgende Preisfrage gestellt hat: Quid statuendum de Sensu Dei, qui dicitur, menti humanae indito? Quod si tale placitum defendi potest, quaeritur quae sit ejus sensus natura, quae necessitudo cum reliquis, mentis et ingenii humani partibus, quamque vim habeat ad firmam de Deo persuasionem? *) (Der gedruckte Zettel in Philosophari).“

221, 22 in den Luftballon steigen A st. mit dem Luftballon aufsteigen H.

223, 36 Randbemerkung in H: „Adv(ersaria) 183?“ Dort steht nichts hierher Gehöriges.

224, 26—31 „Ueberall — Theorie.“ (ist Zusatz in H).

224, 31 dem A st. diesem H.

225, 1 „2. Aufl.“ und „(3. Aufl. S. 610 fg.)“ zugefügt mit Fr.

225, 2—3 „(2. Aufl. S. 149 fg.)“ zugefügt mit Fr.

226, 8 Proner A st. Präkonen H, vgl. 192, 1.

227, 4 dem Andern A st. den Andern H.

227, 37 „(2. Aufl. S. 146 fg.)“ mit Fr. zugefügt.

229, 31—35 „Morgen — W. O. Divan p. 97.“ (ist Zusatz in H).

230, 21 „(von — genannt)“ ist Zusatz in H.

232, 22 für das Daseyn A st. des Daseyns H.

233, 2 Deutschen A st. deutschen H.

233, 26 also A st. folglich H.

233, 37—38 „Auch — erstere“ (ist Zusatz in H).

234, 1—2 „desgleichen — p. 81,“ (ist Zusatz in H).

234, 7—9 „(Siehe — S. 276)“ ist Zusatz in H, wo der bloß durch „Forschungen“ angedeutete Titel von Fr. vervollständigt worden ist.

234, 17—35 „In seinen — werden“. fehlt in A. Den Zusatz in H: „Hier J. J. Schmidt's ‚Forschungen im Gebiete‘ u. s. w. S. 180“ hat Fr. aus Schmidt's Schrift eingefügt; die Verbesserung Jirtintschü rührt von Gr. (VI, 300) her.

234, 35 er A st. derselbe (mit Fr.).

235, 9 Zusatz in H: „Die Jahreszahl ist falsch und zwar, ni fallor, 1813 muß nachgesehen werden.“ — [Späterer Zusatz Sch.'s:] „1813 wohl nicht, da ich (Revue des deux mondes) die Angabe finde, daß 1796 die Engländer Ceylon den Holländern genommen haben. Auch E. Tennent (account of Ceylon 1859) erwähnt, daß 1796 die Engländer den Holländern Ceylon genommen haben. Die Holländer hatten es seit 1655.“

235, 16—21 Der Gouverneur seinerseits, dem sein Glaube zur zweiten Natur geworden, kann sich gar nicht darin finden A st. Aber — finden H („er“ ist von Fr. zugefügt).

---

*) Was ist zu halten von dem uns angeborenen Gottesbewußtsein? Und wenn eine solche Annahme sich aufrecht halten läßt, von welcher Art ist dieses Gottesbewußtsein, in welchem Zusammenhang steht es mit den übrigen Teilen des menschlichen Geistes und welche Bedeutung hat es für die feste Überzeugung vom Dasein Gottes?“

Seite und Zeile:

235, 29 Die Anmerkung ist Zusatz in H.

236, 2 „ohne Weiteres“ (ist Zusatz in H).

236, 13—14 „weshalb — beseitigen,“ (ist Zusatz in H).

236, 25 Zusatz in H: „Diese Schwierigkeit hat sogar eine eigene Schrift hervorgerufen: G. T. Staunton; an inquiry into the proper mode of rendering the word God in translating the Sacred Scriptures into the Chinese language. 1848. — $3^1/_2$ sh.“ (Aufgenommen mit einigen Änderungen „Wille in d. Natur“, unten S. 416, 13—16 und Parerga I, 1. Aufl. S. 111, 2. Aufl. S. 125.).

236, 30 — 237, 1 „Ganz — seyn soll.“ (ist Zusatz in H).

237, 2 Suggestion, ja Usurpation A st. Erschleichung H.

237, 4—5 „und — geredet“ (ist Zusatz in H).

237, 8 Hier hat H einen Zusatz, welcher mit geringen stilistischen Änderungen Parerga I, 1. Aufl. S. 110, 26—33, 2. Aufl. S. 124, 12—19 aufgenommen ist.

245, 28 „in“ fehlt in A und H.

252, 10 „es“ Druckf. in A und H st. „er“.

255, 25—37 „Eben daher — sich erhält“. (ist Zusatz in H).

255, 38 „auch“ (ist Zusatz von Fr.).

256, 16—17 „Auch — ist“. (ist Zusatz in H).

257, 11—17 „Man — haben.“ (ist Zusatz in H).

259, 26 „der 2. Aufl. (3. Aufl. S. 44 fg.)“ mit Fr. zugefügt.

262, 3 Zusatz in H: „Vergl. noch, W. a. W. u. V. erste Aufl., pp. 647—50 das Beigeschriebene“. Dort finden sich folgende beiden Randbemerkungen:

„Als dem ganzen Princip der Nothwendigkeit, also dem Satz vom Grund, entgegen, denken wir das Freie, nämlich als das nicht, wie das Zufällige, relativ, sondern absolut grundlose: dies ist der wahre Begriff desselben. Da der Satz vom Grund die allgemeine Form unsers gesammten Erkenntnißvermögens ist; so kann unter den Objekten dieses das Freie nie vorkommen, also durchaus kein Gegenstand der Erfahrung seyn; vielmehr wird jedes Objekt der Erfahrung in irgend einem Nexus gemäß dem Satz vom Grunde stehen, mithin eines Theils als nothwendig und anderntheils als zufällig erkannt werden. Weil aber der Inhalt der Erfahrung bloße Erscheinungen sind, im Gegensatz des Dinges an sich; so bleibt das Freie oder Grundlose als Eigenschaft des Dinges an sich denkbar, wiewohl als bloß intelligibele Eigenschaft, d. h. die wir ohne empirische Erkenntniß derselben bloß im allgemeinen mittelst negativer Begriffe uns vorstellig machen. Nachdem ich nun als das Ding an sich den Willen nachgewiesen habe, findet dieser, indem er von dem Ehrenplatz des Dinges an sich Besitz nimmt, die Freiheit als diesem a priori, wenn gleich nur problematisch, beigelegte Eigenschaft bereits vor; während sie zu-

Seite und Zeile:

gleich sein natürliches Prädikat ist, welches ihm in seiner bloßen Erscheinung abzusprechen, tiefe Reflexion erfordert war, — wie solche mit Hobbes anfieng und mit mir ihre Vollendung erreichte.“

„Thomas Hobbes hatte jedoch schon vom Nothwendigen und Zufälligen ganz richtige Begriffe: denn er sagt: Dicimus in Universo omnia quae contingunt, contingere a causis necessariis, vocari autem contingentia, respectu aliorum eventuum, a quibus non dependent. Philosophia prima cap. X, 5. Auch vorher, ibidem, cap. IX, 10, heißt es: Accidentia respectu accidentium, quae antecedunt, sive tempore priora sunt, si ab illis non dependent, ut a causis, Contingentia appellantur; respectu, inquam, eorum a quibus non generantur; nam respectu causarum suarum, omnia aeque necessario eveniunt: si quidem enim non necessario evenirent, causas non haberent, quod de rebus generatis intelligi non potest.*) Der Ursprung jener falschen Erklärung des Nothwendigen und Zufälligen liegt wohl in Aristot. de ortu et interitu Lib. II, c. 9 und 11, wo das Nothwendige erklärt wird als das, dessen Nichtseyn unmöglich ist, — ihm steht gegenüber das dessen Seyn unmöglich ist: und zwischen beiden liegt nur das was seyn und auch nicht seyn kann, also das Entstehende und Vergehende; das wäre denn das Zufällige. — Diese ganze Erklärung ist daraus entstanden, daß man von abstrakten Begriffen ausgieng, ohne sie auf das Anschauliche, die ursprüngliche Erkenntniß, zurückzuführen, wie ich getan habe. „Etwas, dessen Nichtseyn unmöglich ist“ — ist ein Gedanke, der so in abstracto sich denken läßt: gehn wir aber vom Abstrakten zum Anschaulichen, Konkreten, Realen; so finden wir nichts den Gedanken, auch nur als ein Mögliches, zu belegen. Das dessen Nichtseyn unmöglich ist, oder das schlechthin Nothwendige, muß (wie Aristot. l. c. sagt) jederzeit seyn: ein solches müßte nun von der Zeit und dem Raume selbst, (die es stets füllen soll) unabtrennbar seyn: dergleichen giebt es aber nicht: denn wir können Alles aus der Zeit und dem Raum wegdenken. Am nächsten käme dem Geforderten übrigens die Materie: denn wir können uns zwar denken, sie existire nicht: aber ein Mal als Existirend gedacht, können wir ihr Vergehn

---

*) „Wir sagen im allgemeinen, daß alles was sich zufällig ereignet, sich aus notwendigen Ursachen ereignet, aber als zufällig bezeichnet wird im Hinblick auf andere Ereignisse, von welchen es nicht abhängig ist. — Ereignisse werden im Hinblick auf Ereignisse, welche vorhergehen oder der Zeit nach früher sind, falls sie nicht von ihnen als ihren Ursachen abhängen, zufällige genannt; nämlich mit Rücksicht auf dasjenige, von welchem sie nicht hervorgebracht werden; denn mit Rücksicht auf seine eigenen Ursachen erfolgt alles mit gleicher Notwendigkeit: denn gesetzt sie erfolgten nicht mit Notwendigkeit, so würden sie keine Ursachen haben, was bei entstandenen Dingen unbegreiflich wäre.“

Seite und Zeile:

nicht denken, so wenig als ihr Entstehn. Wenn also irgend etwas als Beleg für den Begriff eines Nothwendigen Wesens gehalten werden d. h. diesen Namen verdienen kann; so ist es die Materie."

262, 3—14 „Der — sind". (ist Zusatz in H).

262, 11 Die von Sch. hier zwischen den Zeilen eingeschriebenen Verweisungen: „Krit. d. K'schen Phil. p. 151" und „oben §. 24" sind von Fr. in der Anmerkung zu unserer S. 262 richtiggestellt worden.

264, 21—29 „Denn — selbst nicht." (ist Zusatz in H).

265, 31 „der 2. Aufl. (3. Aufl. S. 139)" mit Fr. zugefügt.

266, 19—31 „Der — Beweis ist." (ist Zusatz in H).

266, 32 dieses A st. des so eben ausgesprochenen H.

267, 37 „der 2. Aufl. (3. Aufl. S. 552)" mit Fr. zugefügt.

Dritter Anhang.

Enthält die Abweichungen der ersten Auflage der Schrift „Über den Willen in der Natur“ (1836) von der vorliegenden.

Seite und Zeile:

293 Anm. 1—8 Für eine Unterbrechung desselben kann es nicht gelten, daß ich meine 1816 erschienene Abhandlung über die Farben im J. 1830, zum Nutzen der Ausländer, lateinisch wiederholt und dem 3ten Bande der Scriptores ophthalmologici minores, edente J. Radio, einverleibt habe. Dies aber ist das Einzige, was ich seit Ende 1818, wo die „Welt als Wille und Vorstellung“ erschien, zum Druck gegeben habe. st. So — gelten.

294, 26 ja st. und sogar.

296, 19—22 Daher — § 51.) fehlt.

296, 22 ihr st. also der Physik.

297, 36 kennt st. erkennt.

297, 38 kennt st. erkennt.

298, Anm. Z. l. 11 st. 9.

298, 17—299, 13 „Denn — werde. — steht als Anmerkung.

299, 13—14 Bis diese Zeit gekommen st. Bis — wird,

299, 22 korrupten st. aberwitzigen.

299, 24 Anm. fehlt.

299, 27 mit — tutus. fehlt.

300, 18 denen st. welchen.

300, 21 Anm. fehlt.

301, 6 frappanten st. auffallenden.

303, 10 Zusatz nach u. s. w.: S. 14. „Die Frage, welche chemische Prozesse in dem mysteriösen Parenchyma, dieser Werkstatt des vegetativen und animalen Willens vorgehn, wodurch die Verwandlung des Serums in Blut mehr oder minder geschieht,“ u. s. w.

303, 20 Zusatz nach wollen: Folgt die Vegetation dem gestörten Willen, so wird dieser befriedigt und wird so wieder der ganzen Einheit subordinirt, — — — Die Vegetation bringt eine andere Bildung, oder Absonderung, Eiterung, seröse Ausleerung u. s. w. hervor, und der kranke Wille ist befriedigt, die vermehrte Venosität hört auf“. S. 21 „Stört dieser unbefriedigte organische Wille die Sinnesorgane, so entstehen gestörte Apperceptionen, gestörte Vorstellungen, Verlangen und Abscheu, Schwindel, Delir u. s. w. und diese können gestörten bewußten Willen, als Wahnsinn, Wuth, Tetanus, Konvulsionen u. s. w.

Seite und Zeile:

erregen. In diesem gestörten Willen durch Vorstellungen, Verlangen und Abscheu, kann aber der Typhus noch am leichtesten befriedigt werden, und daraus wird es begreiflich, daß wüthender Wahnsinn oft die deutliche Krise typhöser Krankheiten ist. — Auch eine andere dem organischen Willen gegebene Richtung kann die Krankheit heilen. Wir haben solches Gegenreiz genannt. Wie im bewußten Leben, kann auch bei diesen Gegenreizen, nicht bloß von einem räumlichen + oder — die Rede seyn. Wie im bewußten Leben eine scheinbar geringe Apperception, das heftigste Verlangen, Abscheu und Willen unterdrücken kann; so kann oft eine scheinbar geringe Ansprache des organischen Willens den heftigsten kranken Willen unterdrücken, z. B. Geruch von stinkendem Asand, gebrannten Federn u. s. w., hysterische Krämpfe."

303, 25 Zusatz nach u. s. w.: S. 26. „Nimmt die Kälte in dem Maaße zu, daß sie als nachtheilig in das Gemeingefühl tritt, so erwacht der organische Wille, Wärme zu erzeugen, in demselben Maaße kräftiger: die durch die Kälte verminderte Vegetation ist aber nicht im Stande diesem Willen vollkommen zu genügen," u. s. w. —

304, 18 Zusatz nach erwecken.": S. 59. „Anders verhält es sich mit der vermehrten Venosität oder dem kranken animalen Willen, wenn er vom Leben erregt wird, um einen andern kranken Zustand im Organismo zu heben oder zu erleichtern, also eine Metastase ist. Hier veranlaßt nicht eine einzelne Aufregung des Lebens von Außen (Kontagium, Miasma, Überreizung oder Entziehung gewohnter Reize) den kranken Willen, der bald leicht, bald schwer zu befriedigen, durch Gegenreize moderirt werden kann; sondern hier ist die Veranlassung bleibend. Es ist das im unbewußten animalen Leben, was Leidenschaft im bewußten ist: es ist die Neigung des ganzen Lebens sich einem unbefriedigten Willen hinzugeben und ihn in andern Organen zu manifestiren. Wie die Leidenschaft des Thieres mancherlei Muskelthätigkeiten erregt, Absonderungen hervorbringt, andere Organe unthätig macht u. s. w. um einem unbefriedigten Willen zu genügen, so erregt oder unterdrückt das animal-vegetative Leben Thätigkeiten, um einen nicht befriedigten Willen zu manifestiren; wie die bewußte Leidenschaft in den verschiedenen Individuen oder den einzelnen Organen excitirend oder deprimirend seyn kann, so kann derselbe unbefriedigte Wille in dem einen Individuo vermehrten Lebensprozeß, in dem andern Unterdrückung einzelner Funktionen hervorbringen; wie der lange schlummernde bewußte Wille durch äußere oder innere Veranlassung geweckt werden kann (Gedächtniß) so hat dieser animal-vegetative Wille sein Gedächtniß. Ich sah wirkliche Hydrophobie nach einer heftigen Erkältung ausbrechen, wo der unglückliche junge Mann 6—7 Jahre vorher von einem tollen Hunde gebissen war; ein Blutbrechen sah ich dreimal, nach einem Zwischenraum von sieben Jahren, regelmäßig zurückkehren. Alle periodische Krankheiten sind nichts anderes; auch die Unfähigkeit von manchen Kontagien zum zweiten Male affi-

Seite und Zeile:

zirt zu werden, ist ein solches unbewußtes Gedächtniß. Dieses ist kein Gleichniß, sondern es ist die Grundidee des einen Lebens, welches in allen seinen Manifestationen nur die Einheit des Individuums darzustellen und zu erhalten strebt." —

305, 12—14 Wenn ich glaubte, daß Herr Brandis mit meinem Werke bekannt gewesen wäre; so würde st. Als — würde.

305, 17 glaube st. glaubte.

305, 18 gekannt hat st. kannte.

305, 18—20 denn er erwähnt meiner nirgends. Hätte er mich aber gekannt; so würde die schriftstellerische Redlichkeit durchaus erheischt haben st. weil — würde.

305, 22—23 durch — Werkes fehlt.

305, 25 Zusatz nach können: Daher traue ich ihm zu, daß er mich genannt haben würde. Inzwischen wird in unseren Tagen die schriftstellerische Redlichkeit so oft bei Seite gesetzt* (hier folgt Anm. die in der vorliegenden Ausgabe im Text u. zwar S. 306, 27—310, 17 steht.) daß, da Herr Brandis mir nicht persönlich bekannt ist und ich daher bloß nach allgemeinen Regeln zu gehn habe, aus ihr allein der Schluß nicht sicher wäre. —

305, 25 Nun aber kommt hinzu, daß es durchaus st. Dazu — es.

305, 34 und scheint hauptsächlich st. Ich — er.

305, 37 zu seyn st. wäre.

306, 2 nun st. dachte ich.

306, 10 damals fehlt.

306, 13—26 Seitdem — nennen. fehlt.

306, 27—31 So hat z. E. Herr Anton Rosas, o. ö. Professor an der Universität zu Wien st. Noch — der.

306, 34 hat fehlt.

307, 16—18 daß die wahre Theorie der Farbe nicht die Neutonische sondern meine ist st. daß — ist;

307, 22—23 eben — Brandis fehlt.

308, 16—19 Nun — erhält. — fehlt.

309, 9 dem — entnommenes fehlt.

309, 26 wirklicher Obskuranten fehlt.

309, 29—30 zum Thema dieser Anmerkung st. zu — Thema.

310, 18—23 Ich füge jetzt einige Erläuterungen des durch Herrn Brandis bestätigten Theiles meiner Lehre hinzu, an welche ich noch einige andere st. Von — andere.

311, 24 je dagewesenen fehlt.

311, 34 und fehlt.

311, 35 eben das Lebensprinzip in ihm ist st. daher — ausmacht.

311, 36—37 die Basis der Seele, und diese st. das — dieses.

312, 2—3 und durch diesen bedingt: denn er ist eine bloße Gehirnfunktion st. und — bedingt.

312, 7—11 Nur — Selbstbewußtseyn. fehlt.

Seite und Zeile:
312, 11 Zusatz vor Wie: Daher.
312, 14 und . . . . . ist st. daher ist.
312, 14 desselben st. des Leibes.
312, 15 dessen st. seinen.
312, 22—25 Das — nachweise. fehlt.
312, 27 Objektität st. Objektivation.
312, 29—31 Dieser — bedarf. fehlt.
312, 31 Allein diese Funktion st. Diese — aber.
312, 34—36 Denn — Undenkbares. fehlt.
313, 11 Zusatz nach Werk: (wie der Empiriker Brandis ganz richtig erkannt hat.).
313, 23—32 Dies — vertreten. fehlt.
313, 32—34 Diese, weil ihre Einwirkung nicht an den Kontakt gebunden ist, können st. Weil — sie.
313, 36 welche . . . . ist st. diese ist.
313, 38—314, 1 also — Begriffe, fehlt.
314, 5 Anm. fehlt.
314, 8—15 Physiologisch — wird. fehlt.
314, 22—24 Im menschlichen Bewußtseyn, wo nicht, wie im thierischen, bloß anschauliche Vorstellungen, sondern abstrakte Begriffe vorhanden sind, die st. Im — welche.
315, 1 dasselbe st. es.
315, 4—5 Ich — Willens. fehlt.
315, 31 Die neuern Fortschritte der Physiologie st. Die — Haller.
316, 16—18 imgleichen — leben. fehlt.
316, 20 dirigirten st. gelenkten.
317, 12—318, 8 Merkwürdig — aus". fehlt.
318, 16 bemühen st. anstrengen.
318, 19—20 und — sehn. fehlt.
318, 22—30 E. H. Weber — wirkt. fehlt.
319, 37 auch — Zorn fehlt.
319, 38 erschwertes Athmen und fehlt.
320, 2—10 u. dgl. m. st. Übelkeit — wirken.
320, 19—21 nicht aber der innere Kern unsers Wesens, nicht Ding an sich, nicht methaphysisch, unkörperlich, ewig sei st. nicht — ewig.
320, 26—28 denn — Bekannte. fehlt.
320, 28—29 das Thier hat st. Demnach — Thier.
320, 30 Liebe, Haß fehlt.
320, 31 zwischen — Thier fehlt.
320, 32—34 Doch das führt zu weit ab. st. Doch — verweise.
321, 16 nicht wahrscheinlich st. wenigstens ungewiß.
321, 18 unbefangenen fehlt.
321, 19 vortrefflichen st. großen.
321, 20 kommt st. gelangt.
322, 3 Sankhia-Schule st. Nyaga-Schule [richtiger Sankhya-Sch., Nyaya-Sch.].

Seite und Zeile:

322, 20—26 Auf der folgenden Seite steht eine etwas dunkle Stelle, die, wenn wörtlich verstanden, einen Widerspruch zu enthalten scheinen könnte, welches ich der immer noch sehr unvollkommenen Kenntniß des Sanskrit, aus dem sie übersetzt ist, zuschreibe. Sie lautet: The body of an individual, with his limbs and organs of sense, is a result of a peculiar quality of his soul; since this is the cause of that individuals fruition, like a thing produced by his effort or volition. The peculiar quality of the soul, which does occasion its being invested with body, limbs and organs, is virtue or vice: for body and the rest are not the result of effort and volition. Ich übersetze sie, wie ich denke, daß sie verstanden werden muß: „der Leib eines Menschen, mit seinen Gliedern und Sinnesorganen, ist das Resultat einer besondern Beschaffenheit seiner Seele; da dieser (Leib) die Ursache der Genüsse dieses Menschen ist, wie ein Ding, welches er durch seine Anstrengung oder Willen hervorgebracht hätte. Jene besondere Beschaffenheit seiner Seele, welche macht, daß sie mit einem Leibe, Gliedern und Organen bekleidet ist, ist ihre Tugend oder Laster: denn der Leib nebst Zubehör ist nicht (wirklich) durch eine Anstrengung und (absichtlichen) Willensakt hervorgebracht." st. Eine — breathing etc.).

322, 28 derselben st. ihrer Funktionen in.

322, 28 Kontraktilität (Reproduktionskraft) st. Reproduktionskraft.

323, 6 Thatkraft st. Stärke.

323, 10—13 Das — Tanz. fehlt.

323, 28 worden fehlt.

323, 29 und st. aber.

323, 31 Löwen, Leoparden fehlt.

323, 32 Katzen st. Füchsen.

323, 34—35 und — hergeht, fehlt.

323, 37—38 (aus dem Gedächtnis citirt) st. (aus — zusammengezogen).

324, 14—23 Den — wird. fehlt.

326, 24 gewaltsam fehlt.

327, 10—12 darum wird Schiwas stets mit vier Gesichtern abgebildet. st. Vielleicht — Schiwa.

327, 38 blinde st. zufällig — wirkende.

328, 22 oder an sich fehlt.

328, 25 Zusatz nach nicht: wie der kosmologische st. 328, 26—27 wie — hat.

328, 29 Anm. fehlt.

329, 5—6 Auch — unwiderleglich. fehlt.

329, 10 eigentlich st. im Grunde.

329, 14—27 als — entgegensteht. fehlt.

329, 27—28 Indessen beschränkt er sich auch hier auf die Negative: st. Kant — beschränkt:

329, 30—33 est enim verum index sui et falsi. Spin. st. als — est.

329, 33 — 330, 10 Zuvörderst — erklären. fehlt.

330, 20—24 Eine — ist. fehlt.

Seite und Zeile:

330, 30 jenes st. das Erstere.
330, 35 — 331, 1 Dieser — 843. fehlt.
331, 1 dann st. unter dieser Annahme.
331, 2—3 seines Organismus st. des — Thieres.
331, 7 die Lebensweise st. diejenige.
331, 16 die Termitennester . . . . dieselben st. den Termitenbau . . . . denselben.
331, 21—29 Wer — kennt. — fehlt.
332, 34—35 und —39). fehlt.
333, 7—13 Schon — accommodat). fehlt.
333, 20 ihm fehlt.
333, 22 Nämlich fehlt.
333, 28 bei ihrem Ursprung st. beim Ursprung dieser.
334, 7 davon st. dadurch.
334, 30 und st. mithin auch.
336, 2—3 zumal — haben. fehlt.
336, 6—8 welches — hat. fehlt.
336, 10—13 Großer — beigesellt; fehlt.
336, 15 So st. Daher.
336, 27 starken Krallen fehlt.
336, 28—29 aber — versehenen fehlt.
336, 34—37 Silurus — Verfolger. fehlt.
336, 38 — 337, 15 und — 355.) fehlt.
337, 21 suchten st. haben . . . . gesucht.
337, 23—25 so — verbreitet; fehlt.
337, 27—28 die — auch; und Anm. fehlt.
337, 28—30 aber der Floh verließ sich auf seine regellosen Sprünge, zu denen er den Aufwand eines so kräftigen Apparats gemacht hat. st. aber — machte. —
338, 13 einem fehlt.
338, 14—16 daher — genannt. fehlt.
338, 16—17 daher solcher allein zu seinem Dienste bestimmt . . . . ist st. Demzufolge — bestimmt.
338, 19 gewissermaaßen auch fehlt.
338, 23—25 und — wimmeln. fehlt.
338, 29 Zusatz nach entziehn: Eine Erläuterung dieses Satzes giebt auch der Fall des Vogels Dudu, dessen Geschlecht bekanntlich ausgestorben ist und der überaus dumm war; woraus sich jenes erklärt. (Diese Stelle steht erweitert S. 339, 37.)
338, 29 — 339, 26 Der — Cuvier.) fehlt.
339, 26—27 als — lassen fehlt.
339, 27—28 als Raubthiere und weil sie st. weil — und.
339, 29—31 so ist auch hier der Wille das Prius und sein Rüstzeug, der Intellekt, das Posterius. st. so — Posterius.
339, 35 — 340, 15 Sogar — aus. fehlt.
340, 16 Freilich hängt st. Allerdings hängt überall.

Seite und Zeile:
340, 19 und Wiederkäuer den einfach Verdauenden st. und — Wirbelthieren.
340, 28 dirigiren st. lenken.
341, 4—5 und — nachsteht fehlt.
341, 9—13 Zugleich aber sehn wir auch hier, wie der Intellekt ursprünglich zum Dienste des Willens bestimmt ist, weshalb er in der Regel in dieser Dienstbarkeit bleibt; st. Ueberall — Willens.
341, 15 und nun st. wodurch.
341, 15 das st. welches.
341, 17 Werkes st. Hauptwerkes.
341, 17—18 und — erläutert. fehlt.
341, 31—32 in — Wirbelthiere, fehlt.
341, 32 im Wesentlichen st. dem Wesentlichen nach.
341, 37 ich — zurückkommen. fehlt.
342, 2—3 mit voller und wahrer Freiheit st. mit — Freiheit.
342, 8—11 zugleich — schwingen. fehlt.
342, 11 diese selben Knochen st. jene selben Arm-Knochen.
342, 14 Carpus st. Metacarpus.
342, 25 der — stets fehlt.
343, 4—29 Hiebei — fehlen. fehlt.
343, 37—38 mithin — Gehirne fehlt.
344, 23 selbst genommen fehlt.
344, 24 der Wille st. er.
345, 13 Aus — hervorbrechend, fehlt.
345, 14—23 welche — warten. fehlt.
345, 30 cerebrale fehlt.
345, 33 Formen und fehlt.
349, 5—13 Von — haben." fehlt.
350, 1—7 C. H. Schultz — vegetirten. fehlt.
350, 21 — 351, 6 F. J. C. Meyen — zuzuerkennen." fehlt.
351, 7 bei st. in.
351, 21 — 353, 23 Ueber — erreichen". fehlt.
354, 1—4 Ich — ist. fehlt.
354, 5 alle st. die hier.
355, 27 Behufs st. zum Behuf.
355, 32—33 wegen — Motive, fehlt.
355, 34 wesentliche fehlt.
357, 23 Anm. fehlt.
357, 30—31 so — dastehn. fehlt.
357, 31—32 Was für Thier und Mensch st. Was — Menschen.
358, 27 Diese st. Die.
358, 28—32 und doch liegt sie allem Vorkantischen Dogmatismus, mit seiner Ontologie und seinem sich stützen auf aeternae veritates, zum Grunde. st. und — berufen.
358, 33 nun aber fehlt.
358, 34—35 ihn — Leistung. fehlt.

Seite und Zeile:
358, 36 diese st. unsre gegenwärtige.
359, 17 nämlich fehlt.
359, 29 uns fehlt.
360, 11 unter — Eigenschaften, fehlt.
360, 13—14 welcher — befaßt. fehlt.
360, 15 so seyn muß st. sich — muß.
360, 19 dieses — Metaphysik fehlt.
360, 29 noch gar keine Vorstellung vorhanden ist st. es — kommt.
360, 32 Akalephen fehlt.
361, 3—7 Ueberall — Schmerzen. fehlt.
361, 11 und — Verstand: fehlt.
361, 12 ja st. sogar.
361, 25 für st. gegen.
361, 31 schon fehlt.
362, 1 direkt oder indirekt fehlt.
362, 15—16 und — Auffassung. fehlt.
362, 26 — 364, 8 Dies auszuführen ist hier nicht der Ort. st. Dies — seyn.
364, 9 eine andre Folge dieser st. eine — erst.
364, 35 — 365, 7 Denn — verschleiert. fehlt.
365, 8 wirklicher st. jener ächten.
365, 9 jenen st. den.
365, 21 Anm. fehlt.
366, 11 Sir John Herschel nämlich st. Dies — Herschel.
366, 12—21 schon den Beifall von ganz Europa eingeerndtet hat, läßt sich st. ist — sich.
366, 23 der ersten Auflage fehlt.
367, 13—14 als — werde fehlt.
367, 29—31 (abgesehn — halten); fehlt.
368, 3—10 denn — einzugehn. fehlt.
368, 10 aber fehlt.
368, 10 letzteres st. solche Annahme.
368, 11 Herschels Annahme st. ihr.
368, 14—16 was offenbar falsch ist. st. Dies — S. 40. —
368, 17—18 Hier wäre also wieder ein Mal st. Bei — ein Mal.
368, 23 eigenen st. ursprünglichen.
369, 12—13 auch — seyn. fehlt.
369, 32—34 Die — genannt. fehlt.
370, 2—33 Diese — eigenmächtig." fehlt.
370, 34 — 371, 3 Ich hingegen lehre, daß beides unzertrennlich sei und bei jeder Bewegung eines Körpers zugleich Statt habe st. Ich — findet.
371, 13—14 zum Reiz, oder zum Motiv gesteigert seyn kann. st. auch — kann.
371, 29 und Logik: st. Phoronomie und in der Logik:
371, 30—33 die — kommt, fehlt.
371, 33 weil st. daß.
371, 35—37 Also — selbst. fehlt.

Seite und Zeile:
372, 17 und st. aber.
373, 11 sobald st. wenn.
373, 12 Ausdehnung fehlt.
373, 14—15 daher auch nicht durch einander direkt meßbar. st. daher — verständlich.
373, 20 sich st. einander.
374, 7—8 Auch — liegen. fehlt.
374, 9 Und dennoch ist dieses st. Dieses — daher.
374, 16—17 und — liegen! fehlt.
374, 30—31 mehr — Ursach; fehlt.
374, 31 die Wirkung des Reizes wächst st. auch — Reizes.
375, 4—5 und vollen Raum zur Ueberlegung giebt. st. die — befähigte.
375, 8 gegenwärtiges fehlt.
375, 9—10 abgezogen st. aber abgezogen ist.
375, 11 auch fehlt.
375, 13—14 und — angewachsen, fehlt.
375, 21—24 und — hat. — fehlt.
376, 24—26 dem — hervortritt. fehlt.
376, 37 — 377, 2 dann aber liegt das Geheimniß, dem die Philosophie so lange nachforscht offen. st. dann — offen.
377, 2 nämlich fehlt.
377, 3 (das — Erscheinung) fehlt.
377, 6 zwei st. Beiden.
377, 11—13 so — giebt, fehlt.
377, 13 so st. vielmehr.
377, 16 nämlich die st. die Bewegung.
380, 23 — 381, 17 In — setzt. fehlt.
381, 17 Zusatz vor Anakreon: Ebenso im Griechischen:
381, 20—21 (capillorum — jacere). fehlt.
381, 29 als seine Bedingung vorhergehen muß. st. zum Grunde liegt.
382, 1—19 Sogar — entspricht. fehlt.
383, 2 Als vor siebenzehn Jahren mein Werk erschien st. Als — erschien.
383, 20 Seit jener Zeit hat nun st. Aber — Zeit.
384, 9—11 und — anzuführen. fehlt.
384, 15—16 bis jetzt wohl st. wohl noch immer.
384, 27—34 Noch — d'action. fehlt.
384, 35 Sichtbarkeit fehlt.
384, 35—37 der in die Vorstellung getretene Wille selbst ist st. ja — ist;
385, 2 wie ja auch bisweilen st. bisweilen sogar.
386, 3 — 387, 4 Auch — jurors). fehlt.
387, 7—8 die Wunder des animalischen Magnetismus . . . . leisten st. im — verrichten.
387, 14—22 Wird — sei." — fehlt.
387, 23 demnach fehlt.
387, 36 Sogar aber hat sich allmälig st. In — allmälig . . . . sich.

Seite und Zeile:

388, 3—4 das sie so hart verfolgende Christliche Mittelalter st. die — Jahrhunderte.

388, 9—17 Wie — pflegen. fehlt.

388, 26 rechten st. sie erniedrigenden.

388, 30—33 und — läßt. fehlt.

389, 8—14 Beispiele — brauchbar. — fehlt.

389, 16 Zusatz nach physischen: Einwirkung.

390, 11—30 In — ist. fehlt.

391, 29 haben. fehlt.

391, 37 Beschaffenheit st. Formen.

392, 7 in st. bei.

392, 23 — 393, 12 Daß — könne. fehlt.

393, 29 den st. jeden.

393, 38 Individualität st. Individuation.

394, 3—6 und — könne. fehlt.

394, 6 Zusatz nach entstanden: seyn.

395, 20 Theophrastus st. Paracelsus.

395, 23—29 Denn — unerläßlich. — fehlt.

396, Anm. Z. 2: 43 fehlt.

396, 7 welchen — hat. fehlt.

396, 23 Zusatz nach nun: entweder.

396, 24—25 oder sogar ihn durch Zwang zum Gehorsam brachte: daher „schwarze Magie." st. und — Magie".

396, 26 geradezu an den Teufel wandte st. mit — befreundete.

396, 28—32 dessen seltenere Hebräische Namen und Titel, wie Adonai u. dgl. er dabei anrief, zum Zwange der Dämonen, oder auch wohl, statt dieser, zur Erbitterung der Engel, nachsuchte (Delrio, disq. mag. L. II, q. 2.). st. zur — Höllenzwang. u. Anm.

397, 3—4 nur aus der zweiten Hand und nicht aus eigener Praxis kennen st. nicht — kennen.

397, 14 im Alterthum wie im Mittelalter st. wie — Mittelalter.

398, 22—29 Ich kenne einen Gutsbesitzer .... sind .... werden .... hält, thut .... zuschreibt st. Ich habe einen Gutsbesitzer gekannt .... waren .... wurden .... hielt, that .... zuschrieb.

401, 30—34 Zur — 18.) fehlt.

404, 15 esse fehlt.

404, 20 — 405, 5 Sehr merkwürdige Aufschlüsse dieser Art hat Jane Leade, eine der Zauberei ergebene Engländerin des 17. Jahrhunderts und Schülerin des Pordage, gegeben, deren Schriften ich nie habe habhaft werden können. Ich führe daher nach Horst's Zauberbibliothek Bd. I S. 325 folgende Stelle aus ihrer „Offenbarung der Offenbarungen" Amstd. 1695, an: st. Sehr — ist:

405, 15—28 So — u. s. w. — fehlt.

405, 29—32 Der Wille der Seele, wo er ganz mit dem göttlichen übereinstimmt, ist kein nackter Wille mehr, st. S. 132 — Wille,

Seite und Zeile:

405, 34 — 406, 21 zufolge deren er binden und lösen, heilen und verderben kann. Aber diese magische Kraft des Glaubens, durch unsere Vereinigung mit dem göttlichen Willen wird nicht anders, als durch gänzliche Ablegung aller Anhänglichkeit an die sichtbare Welt, und ergebene, völlige Zurückgezogenheit in den innersten Grund der Seele erlangt.“ — st. wodurch — Willengeist.

406, 22—34 Ein sonderbarer, der dargelegten Ansicht von dem Willen als dem wahren Agens der Magie entsprechender Fall verdient nachgelesen zu werden im Campanella de sensu rerum et magia L. IV. c. 18. st. Als — salutem.

407, 4—13 Namentlich — Satan.“ fehlt.

407, 32 — 408, 8 Der — hat. fehlt.

409, 4—5 nach einer amtlichen Zählung im Jahre 1813, sich auf 361 1/2 Million Einwohner belief. st. nach — wird.

409, 10—11 nebst — suchen, fehlt.

409, 12 gründlich fehlt.

409, 14 — 410, 13 Wir — darbringt. fehlt.

410, 13 — 412, 5 und wir wissen, daß daselbst drei Glaubenslehren sich finden: die uralte, von den Philosophen lange vor Konfuzius bearbeitete Lehre von der Vernunft, oder Weltordnung, als inwohnendem Princip aller Dinge, dem großen Eins, dem erhabenen Gipfel: sie scheint jetzt sehr in den Hintergrund getreten und ihre Lehrer in Geringschätzung gerathen zu seyn. Sodann die Weisheit des Konfuzius, der besonders die Gelehrten und Staatsmänner zugethan sind und die einer breiten, etwas gemeinplätzigen Moralphilosophie, ohne Metaphysik sie zu stützen, ähnlich sieht. Endlich, für die große Masse der Nation, die erhabene liebevolle Lehre Buddha's, dessen Namen in China Fo ausgesprochen wird, während er in der Tartarei Schakia-Muni, auch Burkhan-Bakschi, in Indien aber oft Gotama heißt*). Seine Lehre herrscht im größten Theile Asiens und zählt, nach Upham, dem neuesten Forscher, 300 Millionen Bekenner, also unter allen Glaubenslehren auf diesem Planeten wohl die größte Anzahl. st. Außer — andere.

412, 12 ausmachen.“ st. sind.“

412, 12—17 Der — zugestehn. — fehlt.

---

*) Zur allgemeinen Kenntniß seines Lebens und seiner Lehre empfehle ich besonders eine schöne Biographie desselben, gleichsam das Evangelium der Buddhaisten, von Deshauterayes französisch gegeben im 7. Bande des Journal Asiatique Par. 1825. — Desgleichen findet man viel Lesenswerthes über den Buddhaismus in den Mélanges Asiatiques par Abel-Rémusat Vol. I 1825. — wie auch in J. J. Schmidt's Geschichte der Ost-Mongolen 1829. — Und jetzt, da die Pariser Asiatische Gesellschaft endlich in den Besitz des Gandschur oder Kaghiour gelangt ist, dürfen wir einer Darstellung des Buddhaismus aus diesen seinen kanonischen Büchern selbst mit freudiger Zuversicht entgegensehn.

Seite und Zeile:

412, 17 Sie st. Diese drei Religionen.

412, 20—21 sämmtlich — Weile fehlt.

413, 2—6 und — nennen. fehlt.

413, 9—10 und — haben, fehlt.

413, 15—16 die Meinung galt, st. zum — war,

413, 17—18 und Weltschöpfer fehlt.

413, 23—26 war es, nach dem Gange, den ihre Untersuchung genommen hatte st. und — betrieben.

414, 10 (nach einer aus dem Chinesischen übersetzten Beschreibung Thibets im Asiatic Journal, new series, Vol. I. p. 15). st. Anm.

414, 12 ja st. sogar.

414, 16—19 welche — ist. fehlt.

415, 1 wird angeführt, st. führt Buchanan an,

415, 7—26 Genau — davon." — fehlt.

416, 2—18 u. S. 2 „Dem Buddhaismus wird zur Last gelegt, daß ein Schöpfer und Regierer der Welt aus seinem System gänzlich ausgeschlossen bleibe: inzwischen, wenn es positiv bewiesen werden kann, daß dies der wahre Sinn der Lehre sei; so läßt sie doch andrerseits die Wirksamkeit des Schicksals (fate, Damata) zu, wodurch viel von dem nothwendigen Hergang des Erhaltens oder Lenkens in das System gebracht wird." st. Auch — language).

417, 9—15 Ueber — Gewicht. fehlt.

417, 15—16 Daselbst st. Am — also.

417, 22 „Konfuzius st. „Tschu-fu-tze.

418, 32 — 419, 20 Allein nicht nur steht, in Beziehung auf die angeführte merkwürdige Stelle, meine Priorität (in Europa) fest; sondern ich habe auch in allen mir zugänglichen Schriften über China vergeblich nach einer Bestätigung und weitern Ausführung des in Rede stehenden Chinesischen Dogma's gesucht, endlich auch bei einem berühmten Sinologen deßhalb nachgefragt, der mir jedoch keinen weitern Aufschluß geben konnte: daß aber ich der Chinesischen Sprache nicht kundig, folglich nicht im Stande bin, aus Chinesischen, Andern unbekannten Originalwerken Gedanken zu eigenem Gebrauch zu schöpfen, wird man mir hoffentlich glauben; angesehn, daß das Gegentheil höchst selten ist, und wo es sich findet, nicht unbekannt bleibt. Unsre Kenntniß von China ist noch so mangelhaft und fragmentarisch und die Zahl der Sinologen so klein, daß, wenn nicht ein günstiger Zufall ins Mittel tritt, es noch viele Jahre dauern kann, ehe uns über das obige, in so beklagenswerther Kürze mitgetheilte Dogma das Nähere bekannt wird. st. Allein — wird.

420, 6—14 Alle philosophischen Systeme, mit Ausnahme des eigentlichen Materialismus, stimmen, bei aller ihrer sonstigen Verschiedenheit, darin überein, st. Von — überein.

421, 6 bisweilen fehlt.

421, 8—9 noch — Stich. fehlt.

Seite und Zeile:
421, 10 den st. seinen.
421, 10 aus bloßen Begriffen herausgeklaubten u. Anm. fehlen.
421, 11 Zusatz nach als: eine.
421, 16—17 und — 1810. fehlt.
421, 36 — 422, 2 auch — Schol. 2). u. Anm. fehlen.
422, 5 zu demselben fehlt.
422, 6—7 wodurch — bestätigt. — fehlt.
422, 17—18 Denn — will. fehlt.
422, 19—29 und — selbst." u. Anm. fehlen.
422, 32 — 423, 13 Der — Traducianer. fehlt.
423, 15—21 in welchem meines abermals abweicht und allein steht: st. der — allein.
423, 26—27 des — Jammers fehlt.
423, 32—35 Dies — geht. — fehlt.
424, 1—2 und — philosophes. fehlt.
424, 3 also fehlt.
424, 8—11 Ich — Uebrige. fehlt.
424, 11 gewissen st. den asketischen.
424, 14—16 und durch welche 1820 Herr Rätze (der nicht wußte, daß gegen mich nur die Sekretirungsmethode anwendbar sei) veranlaßt wurde, st. durch — 1820.
424, 17—18 und — sind; fehlt.
424, 20 ja — Landen fehlt.
424, 24—29 Ich — Brust. fehlt.
425, 5 mehrere st. viele.
425, 14—15 sogar — Gewerbes", fehlt.
425, Anm. Z. 1—2 Das — Abhandlung. fehlt.
425, 21 und dem Gewerbe" fehlt.
426, 1 kann st. könne.
426, 2 entweder unverständlich oder st. weder unverständlich noch.
426, 5—6 als — Verdienste fehlt.
426, 8 qualifizirte st. qualifizire.
426, 14 und dem Gewerbe" fehlt.
426, 30 liege st. liegt.
426, 33 oder — Hofrathstitel. fehlt.
426, 35 — 427, 1 Sie — entwachsen. fehlt.
427, 1—2 Inzwischen kann es dahin allmälig kommen, daß die ernstlich gemeinte Philosophie st. Vielleicht — sie.
427, 6 Anm. fehlt.

Nachtrag zum dritten Anhang.

Enthält die handschriftlichen Zusätze im Handexemplar von 1836.

Bei S. 360/61 (= H. 77).

NB. Die Acephalen, wenigstens die zweischaaligen Muscheln haben nach Trevianus kein Organ zum Ergreifen noch Zermalmen des Futters und können sich nur vom Meerschleim nähren.

Zu S. 373 (= H. 88).

Daß jedoch jetzt dergleichen Ansichten und unbefangen kindisches Gerede auch in Deutschland Platz gewinnt, kommt von der Vernachlässigung der Kantschen Philosophie, zumal von den Physikern, die heut zu Tage in ihrem Fache so viel zu lernen haben, daß sie darüber hinaus schlechterdings nichts wissen, sondern komplete Ignoranten sind, in dem Grade, daß ihnen nicht ein Mal ahndet, daß sie es sind.

Zu S. 417, 22 (= H. 132).

Diese Stelle (wenig anders übersetzt), von „daß der Himmel" bis „auszuüben," führt, in der Hall'schen Litt: Zeitung No. 191, Nordheim 1836, der Rec: der Schrift „Die Chinesische Reichsreligion v. Stuhr," in einer Note an als eine Aeußerung Tschu-hi's (Pand: p. 225)*) die Morrison in seinem Dittionär unter dem Zeichen „Himmel" citirt hätte: er setzt hinzu (in einer 2ten Note) daß unter dem Zeichen „Himmel," bei Morrison, Tschu-hi's Ideen über Kosmogonie angeführt wären. Dies macht wahrscheinlich daß die ganze Stelle im Asiatic Journal aus Morrison's Diction: genommen oder doch dasselbe in diesem Dict: zu finden sei.

---

*) Pandectae p. 225 steht: „Tschu-hi, im 11ten Jahrhundert p. C., kompilirte und kommentirte alle Chinesischen Klassiker, sowohl die älteren wie Meng-tseu, Lao-tseu u. s. w., als den Konfuzius, und brachte sie eklektisch und räsonnirend, in ein zusammenhängendes und übereinstimmendes System: sein Werk ist die Grundlage des Chin. Unterrichts: und werden die wirklichen Klassiker über ihm vernachlässigt. Er mag ihre Gedanken oft verfälscht haben. Ist dem Suarez zu vergleichen."

Zu S. 418 (= H. 133).

Die am Rande beigeschriebenen Seitenzahlen*) beziehen sich auf Neumann's „Philosophie der Chinesen“ (in Illgens Journal für Histor. Theologie, Neue Folge, Bd. 1. Heft 1, der die selben Stellen giebt). Bei einigen Stellen, die einen völlig andern Sinn geben, würde es zweifelhaft, ja unmöglich scheinen; merkte man nicht der Neumann'schen Uebersetzung das ganz Stümperhafte an, welches so weit geht, daß er oft nur ein Paar Hauptwörter verstanden und das Uebrige ex ingenio ganz abgeschmackt supplirt zu haben scheint.

---

*) Das am Rande (H. 133/34) Beigeschriebene lautet:
Neumann p. 63 wo auch der wichtige Schlußsatz dieser Citation. Vergleiche auch Kidd China, p. 146. Neumann p. 61. ibid. p. 63.

Vierter Anhang.

Enthält die Zusätze und Verbesserungen zur Ausgabe letzter Hand des „Willens in der Natur“ (1854) nach dem Handexemplar Schopenhauers.

(Die Ausgabe von 1854 wird mit B, die Zusätze und Verbesserungen des Handexemplars werden mit H bezeichnet.)

Seite und Zeile:

272 „[Alle Zusätze müssen als Anmerkungen unten stehn; mit „Zusatz zur 3ten Aufl.“]“

272, 12 Randbemerkung: „Sen(ilia) 56“. Dort steht: „Und die Bethörung hat den Grad erreichen können, daß man ganz ernstlich vermeint, der Schlüssel zu dem Mysterium des Wesens und Daseyns dieser bewunderungswerthen und geheimnißvollen Welt sei in den armsäligen chemischen Verwandtschaften gefunden! — Wahrlich der Wahn der Alchymisten, welche den Stein der Weisen suchten und bloß hofften, Gold zu machen, war Kleinigkeit, verglichen mit dem Wahn unserer physiologischen Chemiker.“ — Ferner: „Vergl. das Parerga Vol. 2, p. 52 Beigeschriebene“; siehe dort.

272, 29 Zusatz in H: „Aut catechismus, aut materialismus*), ist ihre Losung.“

273, 13 Zusatz in H: „Er wird auch dort Leute antreffen, die gern mit aufgeschnappten Fremdwörtern, die sie nicht verstehn, um sich werfen, gerade so wie Er, wenn er z. B. gern von „Idealismus“ redet, ohne zu wissen was es bedeute, und es daher meistens statt Spiritualismus gebraucht (welcher als Realismus das Gegentheil des Idealismus ist), wie man Dies in Büchern und kritischen gelehrten Zeitschriften 100 Mal sehn kann; nebst ähnlichen quid pro quo's.“

273, 32 Zusatz in H: „Man sollte überall ihnen zeigen, daß man ihren Glauben nicht glaubt.“

276, 23 „konsequent und ehrlich“ H st. „konsequent“ B.

276, 23 Zusatz in H: „Denn auf Offenbarungen wird, in der Philosophie, nichts gegeben; daher ein Philosoph, vor allen Dingen, ein Ungläubiger seyn muß.“

278, 15 Zusatz in H: „Einer giebt immer dem Andern Recht, und da meynt ein einfältiges Publikum am Ende, sie hätten wirklich Recht.“

---

*) „entweder Katechismus oder Materialismus.“

Seite und Zeile:

278, 18 „Mitglieder, coram populo, sich" H st. „Mitglieder sich" B.

279, 11 Zusatz in H: „Jedoch, beim Zeus, allen solchen Herrn, in Frankreich und Deutschland, soll beigebracht werden, daß die Philosophie zu etwas Anderem da ist, als den Pfaffen in die Hände zu spielen. Vor Allem aber müssen wir ihnen deutlichst zu vermerken geben, daß wir an ihren Glauben nicht glauben, — woraus folgt wofür wir sie halten."

280 am Kopf der Seite die Randbemerkung: „Sen(ilia) 66 stehn exempla ignorantiae professorum, die hier in einer Anmerkung beigebracht werden können." Die Stelle in Senilia p. 66 lautet:

„Michelet, in dem Aufsatz über mich, im Philosophischen Journal 1855, 3tes oder 4tes Heft, bringt p. 44 Kant's berühmte Frage: 'wie sind synthetische Urteile a priori möglich?' zur Sprache, und fährt dann fort: 'Die affirmative Beantwortung dieser Frage' u. s. w.; wodurch er beweist, daß er nicht die entfernteste Ahndung vom Sinn der Frage hat, als welche weder zum Affirmiren, noch zum Negiren irgendwie Anlaß bietet, sondern besagt: 'wie geht es zu, daß wir vor aller Erfahrung über Alles, was Zeit, Raum und Kausalität als solche betrifft, apodiktisch zu urtheilen fähig sind?' Den Kommentar zu dieser schändlichen Ignoranz des Michelet giebt eine Stelle in den letzten Jahr-Gängen der Hegelzeitung, als wo er sagt, daß seitdem Kant jene Frage aufgeworfen hat, alle Philosophen nach synthetischen Urtheilen a priori suchten! Eine solche Ignoranz im abc der Philosophie verdient Kassation."

„Reichlin-Meldegg, im August-Heft der Heidelberger Jahrbücher von 1855, p. 579, die Lehren der Philosophen über Gott darlegend, sagt: 'In Kant ist Gott ein unerkennbares Ding an sich.' In seiner Recension der Frauenstädtschen Briefe, Heidelb. Jahrb. 1855, Mai oder Juni, sagt er, es gäbe gar keine Erkenntniß a priori."

280, 6 B „das", in H verbessert in „des".

280, 11 Zusatz in H: „Die Zeit ist die Bedingung der Möglichkeit des Nacheinander-Seyns, als welches ohne sie weder Statt haben, noch von uns verstanden und durch Worte bezeichnet werden könnte. Ebenso ist die Bedingung der Möglichkeit des Nebeneinanderseyns der Raum: und die Nachweisung daß diese Bedingungen in der Anlage unseres Kopfes stecken, ist die transscendentale Aesthetik."

280, 14 Zusatz in H: „Den Raum aus den Körpern in ihm ableiten, ist ungefähr wie das Salz des Meeres aus den gesalzenen Heeringen ableiten."

281, 13 Physiker B st. Physikern H.

281, 23 Zusatz in H: „Schon Neuton im Scholion zur achten der Definitionen, welche an der Spitze seiner Principia (p. 12) stehn, unterscheidet ganz richtig die absolute, d. i. leere Zeit von der erfüllten, oder relativen, und eben so den absoluten und relativen Raum. Er sagt (p. 11): Tempus, spatium, locum, motum, ut omnibus notissima,

Seite und Zeile:

non definio. Notandum tamen, quod vulgus (d. i. solche Philosophie-professoren, wie die hier in Rede stehenden) quantitates hasce non aliter quam [ex relatione ad sensibilia concipiat. Et inde oriuntur praejudicia quaedam, quibus tollendis convenit easdem in absolutas et relativas, veras et apparentes, mathematicas et vulgares destingui.*) Hierauf sagt er (p. 12):

I. Tempus absolutum, verum et mathematicum, in se et natura sua sine relatione ad externum quodvis, aequabiliter fluit, alioque nomine dicitur Duratio: relativum, apparens et vulgare est sensibilis et externa quaevis Durationis per motum mensura (seu accurata seu inaequabilis) quâ vulgus vice veri temporis utitur; ut Hora, Dies, Mensis, Annus.**)

II. Spatium absolutum, natura sua sine relatione ad externum quodvis, semper manet similare et immobile: relativum est spatii hujus mensura seu dimensio quaelibet mobilis, quae a sensibus nostris per situm suum ad corpora definitur, et a vulgo pro spatio immobili usurpatur: ut dimensio spatii subterranei, aerei vel coelestis definita per situm suum ad terram.]***)

Aber auch dem Neuton ist es nicht eingefallen, zu fragen, woher denn diese zwei unendlichen Wesen, Raum und Zeit, da sie, wie er eben hier urgirt, nicht sinnenfällig sind, uns bekannt seien, und zwar so genau bekannt, daß wir ihre ganze Beschaffenheit und Gesetzlichkeit bis auf das Kleinste anzugeben wissen."

---

*) „Zeit, Raum, Ort und Bewegung definiere ich nicht, da sie allen ganz bekannt sind. Doch ist zu bemerken, daß das Volk diese Größen nicht anders als aus ihrem Verhältnis zu den Sinnendingen begreift. Und hieraus entspringen gewisse Vorurteile, zu deren Beseitigung es erforderlich ist, dieselben in absolute und relative, wahre und anscheinende, mathematische und empirische zu scheiden."

**) I. „Die absolute, wahre und mathematische Zeit ist diejenige, welche in sich und ihrer Natur nach ohne Beziehung auf irgend etwas Äußeres, gleichmäßig dahinfließt und mit anderem Namen Dauer genannt wird: die relative, anscheinende und empirische ist jedes wahrnehmbare und äußerliche Maß der Dauer durch die Bewegung (mag es genau oder approximativ sein), welches dem Volke anstatt der wahren Zeit dient, z. B. als Stunde, Tag, Monat und Jahr."

***) II. „Der absolute Raum besteht seiner Natur nach ohne Beziehung auf irgend etwas Äußeres und bleibt immer gleichmäßig und unbeweglich: der relative Raum ist das Maß dieses Raumes, d. h. jede veränderliche Entfernung, welches durch unsere Sinne nach seiner Lage zu den Körpern bestimmt wird, und vom Volke statt des unbeweglichen Raumes gebraucht wird: wie wenn man den Abstand des Raumes unter der Erde, in der Luft oder am Himmel nach seiner Lage zur Erde bestimmt."

Seite und Zeile:

281, 32 „Wenn er aber eben" H st. „Wenn er eben" B.

282, 28 Randbemerkung in H: „Sen(ilia) 90". Dort steht: „Kant hat nämlich die erschreckliche Wahrheit aufgedeckt, daß die Philosophie etwas ganz Anderes seyn muß, als Judenmythologie."

288, 21 Zusatz in H: „Potius de rebus ipsis judicare debemus, quam pro magno habere, de hominibus quid quisque senserit scire,*) sagt Augustinus (de civ. dei, L. 19, c. 3.) — Bei dem jetzigen Verfahren aber wird der philosophische Hörsal zu einer Trödelbude alter, längst abgelegter und abgethaner Meinungen, die daselbst alle halbe Jahr noch ein Mal ausgeklopft werden."

294 Randbemerkung am Kopf der Seite: „Sen(ilia) 148". Dort steht: „Sämmtliche Naturwissenschaften unterliegen dem unvermeidlichen Nachtheil, daß sie die Natur ausschließlich von der objektiven Seite auffassen, unbekümmert um die subjektive. In dieser steckt aber nothwendigerweise die Hauptsache: sie fällt der Philosophie zu."

309, 11 Zusatz in H: „Dies ist 1836 geschrieben, seit welcher Zeit die E. R. gesunken und nicht mehr ist, was sie war: sogar auf bloßen Pöbel berechnete Pfäfferei ist mir seitdem darin vorgekommen."

310, 32 „Die sogenannte Vernunft-Idee" H st. „die Idee" B.

310, 38 Zusatz in H: „, als ein an sich selbst bestehendes Wesen, ein Ding an sich."

311, 1 „Jene Vernunft-Idee der Seele also" H st. „Sie eben" B.

311, 2 „Georg Ernst Stahl" H st. „Stahl" B.

311, 19 Zusatz in H: „woselbst sie das Oberstübchen bewohnt."

311, 29 „angesehen haben" H st. „ansahen" B.

311, 29 Randbemerkung in H: „Pan(dectae) 50, oben". Die Stelle handelt über Wille und Intellekt; sie ist mit geringen stilistischen Abweichungen aufgenommen in W. a. W. u. V. Bd. II, S. 223, 24—224, 6 unserer Ausgabe.

313, 17 Randbemerkung in H: „Sen(ilia) 89". Dort steht: „Sie können sich nicht darin finden, daß der Wille an sich selbst ein Erkenntnißloses ist, ein blinder Trieb. Dies scheint ihnen unerhört, ist aber eine längst erkannte Wahrheit: denn schon die Scholastiker haben sie gelehrt. Dies bezeugt der gelehrte und scharfsinnige von Pfaffen schändlich gemordete Vanini. Seine Bildung wurzelte noch in der Scholastik, mit der er daher sehr vertraut war. Er sagt im Amphitheatrum p. 180: voluntas potentia coeca est, ex scholasticorum opione etc."**) Diese Stelle ist mit geringfügigen Änderungen aufgenommen in W. a. W. u. V. Bd. II, S. 332, 6—13 unserer Ausgabe.

---

*) „Wir sollten vielmehr über die Dinge selbst urteilen, als daß wir Wert darauf legten, zu wissen, was alle möglichen Menschen für Meinungen darüber gehabt haben."

**) „Der Wille ist nach Meinung der Scholastiker ein blindes Vermögen".

Seite und Zeile:

315 Randbemerkung am Kopf der Seite: „Sen(ilia) 54“. Dort steht S. 54—55, fortgesetzt auf S. 53: „[54] Flourens hat dargethan daß das kleine Gehirn der Regulator der Bewegungen ist: aber das große Gehirn ist es auch, im weitern Sinne: in ihm stellen sich die Motive dar, die den Willen, seinem Charakter gemäß, bestimmen: demnach faßt dasselbe große Gehirn die Beschlüsse, und nur das Détail dieser Beschlüsse wird durch das kleine Gehirn gelenkt: dieses verhält sich danach zum großen, wie zum General-Stab die Subalternoffiziere. [55] Mein Auge ist das Sehende: aber um zu sehn, bedarf es des Lichts. Ebenso ist es mein Wille der mein Thun lenkt: aber er kann es nur unter Vermittelung der Erkenntniß, die wesentlich eine Gehirnfunktion ist; daher die einzelnen Willensbeschlüsse vom Gehirn ausgehn. Das Gehirn ist nicht der Sitz des Willens, sondern bloß der Willkühr, d. h. die Werkstätte der Motive. [53] Das Gehirn ist nicht (wie Flourens will) der Sitz des Willens, sondern bloß der Willkühr, d. h. es ist der Ort der Deliberation, die Werkstätte der Entschlüsse, der Kampfplatz der Motive, deren stärkstes finaliter den Willen bestimmt, indem es gleichsam die andern verjagt und nun das Roß besteigt. Dies Motiv nun aber ist nicht objektiv, sondern bloß subjektiv, d. h. für den hier herrschenden Willen, das stärkste. Man denke sich zwei Menschen, von gleichen Verstandeskräften und gleicher Bildung, aber von höchst verschiedenem, ja entgegengesetztem Charakter, in ganz gleicher Lage. Da sind die Motive die selben, auch die Deliberation (d. h. Abwägung derselben) im Wesentlichen die gleiche: denn dies ist Arbeit des Intellekts, objektiv Gehirns. Aber die Handlung wird bei beiden ganz entgegengesetzt ausfallen: das nun was diesen Unterschied hervorbringt, indem es allein hier den Ausschlag giebt, das ist der Wille. Er allein bewegt die Glieder; nicht die Motive. Sein Sitz ist nicht das Gehirn, sondern der ganze Mensch ist es, als welcher bloß seine Erscheinung, d. h. seine anschauliche Objektivation ist. — [54] In summa: das Gehirn ist nicht der Sitz des Willens, sondern bloß der motivirten Willensakte, — oder der Willkühr.“

317, 6 „Gedärme“ H st. „Eingeweide“ B.

317, 11 Zusatz in H: „Besonders ist bei den Sekretionen eine gewisse Auswahl des zu jeder Tauglichen, folglich Willkühr der sie vollziehenden Organe nicht zu verkennen, die sogar von einer gewissen dumpfen Sinnesempfindung unterstützt seyn muß und vermöge welcher aus dem selben Blute jedes Sekretionsorgan bloß das ihm angemessene Sekret und nichts Anderes entnimmt, also aus dem zuströmenden Blute die Leber nur Galle saugt, das übrige Blut weiterschickend, ebenso die Speicheldrüse und das Pankreas nur Speichel, die Nieren nur Urin, die Hoden nur Sperma u. s. w. Man kann demnach die Sekretionsorgane vergleichen mit verschiedenartigem Vieh, auf der selben Wiese weidend und Jedes nur das seinem Appetit entsprechende Kraut abrupfend.“

Seite und Zeile:

319, 38 Zusatz in H: „Erektion bei wollüstigen Vorstellungen".

327, 13 Zusatz in H: „Der Matsya Purana läßt die vier Gesichter des Brahma auf die selbe Weise entstehn, nämlich dadurch daß er in die Satarupa, seine Tochter, sich verliebend, sie starr ansah, sie aber diesem Blicke, seitwärts tretend, auswich, er jetzt, sich schämend, ihrer Bewegung nicht folgen wollte, worauf ihm nun aber ein Gesicht nach jeder Seite wuchs, sie dann abermals dasselbe that und so fort, bis er vier Gesichter hatte. (Asiat. researches Vol. 6, p. 473.)"

328, 29 Zusatz in H: „Schon Sokrates trägt ihn, beim Xenophon (Mem. I, 4), ausführlich vor."

328, 29 „und er" H st. „und" B.

330, 5 Zusatz in H: „noch kann ein mundus intelligibilis dem mundus sensibilis vorhergehn; da er von diesem allein seinen Stoff erhält. Nicht ein Intellekt hat die Natur hervorgebracht, sondern die Natur den Intellekt."

330, 11 „der physikotheologische Beweis sich" H st. „sich der physikotheologische Beweis".

330, 14 „Bienen, der Termitenbau" H st. „Bienen" B.

331, 33 Zusatz in H: „Ich habe (Zooplast. Kab. 1860) einen Kolibri gesehn, dessen Schnabel so lang war, wie der ganze Vogel, inclusive Kopf und Schwanz. Ganz zuverlässig hat dieser Kolibri seine Nahrung aus irgend einer Tiefe, wäre es auch nur ein tiefer Blumenkelch, hervorzuholen (Cuvier, anat. comp. Vol. IV[1], p. 374.): denn ohne Noth hätte er nicht den Aufwand eines solchen Schnabels gemacht und die Beschwerde desselben übernommen."

336, 22 Zusatz in H: „Loxia curvirostra."

336, 38 Zusatz in H: „Im Gefühl dieser Wahrheit machte R. Owen, als er die vielen und zum Theil sehr großen, dem Rhinoceros an Größe gleichen fossilen marsupialia Australiens durchmustert hatte, schon 1842 den richtigen Schluß, es müsse auch ein gleichzeitiges großes Raubthier gegeben haben: dieses hat sich später bestätigt, indem er 1846 einen Theil des fossilen Schädels eines Raubthieres von der Größe des Löwen erhielt, welches er Thylacoleo genannt hat, d. i. beutelter Löwe, da es auch ein marsupiale ist." (Am Schluß verweist Sch. auf einen Zettel in der Sammelmappe Philosophari, auf welchem er obigen Gedanken in englischer Sprache ausdrückt und dabei verweist auf Owen's lecture at the Government school of mines in dem Artikel „Palaeontology" in den Times 1860, Mai 19.)

337, 30 „so beispiellos kräftigen" H st. „so kräftigen" B.

338, 30 „nöthig" H st. „nothwendig" B.

338, 34 „vorstehn" H st. „entsprechen" B.

338, 38—339, 3 in H die Bemerkung: „die Parenthese eliminiren".

339, 26 Zusatz in H: „Uebrigens scheint die unterste Stelle den Nagethieren mehr aus Rücksichten a priori als a posteriori gegeben zu seyn; weil sie nämlich keine, oder doch nur äußerst schwache Gehirnfalten haben:

Seite und Zeile:

auf diese hätte man demnach zu viel Gewicht gelegt: Schaafe und Kälber haben sie zahlreich und tief; was aber ist ihr Verstand? Der Biber hingegen unterstützt seinen Kunsttrieb gar sehr durch Intelligenz: selbst Kaninchen zeigen eine bedeutende Intelligenz; worüber das Nähere zu finden ist in dem schönen Buche von Leroy: Lettres philos. sur l'intelligence des animaux, lettre 3, p. 49. Sogar aber geben die Ratten Beweise einer ganz außerordentlichen Intelligenz: merkwürdige Beispiele von dieser findet man zusammengestellt in der Quarterly review, No. 201, January — March 1857, in einem eignen Artikel, überschrieben Rats. — Auch unter den Vögeln sind die Raubthiere die klügsten; daher manche, namentlich die Falken, sich in hohem Grade abrichten lassen."

339, 36 „überwiegende" H st. „größere" B.

340, 15 Zusatz in H: „Daß die Neger vorzugsweise und im Großen in Sklaverei gerathen sind, ist offenbar eine Folge davon, daß sie, gegen die andern Menschenracen, an Intelligenz zurückstehn; — welches jedoch der Sache keine Berechtigung giebt."

341, 4 Zusatz in H: „imgleichen zu seiner Unfähigkeit zur Flucht, da (er) im Lauf von allen vierfüßigen Säugethieren übertroffen wird,"

342, 23 „Hat er, um die Kronen hoher Bäume Afrika's benagen zu können, sich als Giraffe auf" H st. „Hat — auf" B.

342, 26 „bis zur Unkenntlichkeit" H st. „so diminutiv" B.

343, 10—15 Randbemerkung in H: „Hier Owen, p. 9, Wallfisch." Vgl. Bd. II unserer Ausg., p 377, 32 fg.

344, 17 Zusatz in H: „Daher bietet der Anblick jeder Thiergestalt uns eine Ganzheit, Einheit, Vollkommenheit und streng durchgeführte Harmonie aller Theile dar, die so ganz auf Einem Grundgedanken beruht, daß beim Anblick, selbst der abenteuerlichsten Thiergestalt, es Dem, der sich darin vertieft, zuletzt vorkommt, als wäre sie die einzig richtige, ja mögliche, und könne es gar keine andere Form des Lebens, als eben diese, geben. Hierauf beruht im tiefsten Grunde der Ausdruck "natürlich", wenn wir damit bezeichnen, daß etwas sich von selbst versteht und nicht anders seyn kann. Von dieser Einheit war auch Goethe ergriffen, als der Anblick der Seeschnecken und Taschenkrebse zu Venedig ihn veranlaßte auszurufen: "was ist doch ein Lebendiges für ein köstliches, herrliches Ding! wie abgemessen zu seinem Zustande, wie wahr, wie seyend!" (Leben, Bd. 4, p. 223). Darum kann kein Künstler diese Gestalt richtig nachahmen, wenn er nicht viele Jahre hindurch sie zum Gegenstand seines Studiums gemacht hat und in den Sinn und Verstand derselben eingedrungen ist: außerdem sieht sein Werk aus, wie zusammengekleistert: es hat zwar alle Theile, aber ihm fehlt das sie verbindende und zusammenhaltende Band, der Geist der Sache, die Idee, welche die Objektität des ursprünglichen Willensaktes ist, der als diese Species sich darstellt."

Seite und Zeile:

345, 10 Randbemerkung in H: „Cog(itata) 60. Stelle des J. Brunus." Dort steht: „Es ist eine große Wahrheit die Bruno ausspricht (de Immenso et Innumerabili 8, 10): "Ars tractat materiam alienam; natura materiam propriam. Ars circa materiam est; natura interior materiae."*) Dazu am Rande der Zusatz: „Noch viel ausführlicher behandelt er sie della causa, Dial. 3, p. 252 seqq. — Pag. 255 erklärt er die forma substantialis als die Form jedes Naturprodukts, welche dasselbe ist mit der Seele."

345, 15 Zusatz in H: „Also bewährt sich das dictum der Scholastik: materia appetit formam." (Vgl. Welt als W. u. V. Bd. II, S. 352, 17 fg. unserer Ausgabe.)

346, 10 Randbemerkung in H: „Vergl. Welt a. W. u. V. Bd. 2, p. 330" (entspricht unserer Ausg. Bd. II, p. 375, 22 fg.).

346, 32 Hier hat H einen längeren Zusatz, der mit ganz geringfügigen Änderungen in Welt als W. u. V., Bd. II, 3. Aufl., p. 375, 5—21 von Sch. aufgenommen ist.

352 Randbemerkung am Kopf der Seite: „Pan(dectae) 357. Brandis." Dort steht: „Brandis, "über Leben und Polarität" 1836 enthält viel Radotage, — — vom Willen nur stellenweise Erwähnung, jedoch in seinem bisherigen Sinn: z. B. p. 45.

"Das Resultat aller Erfahrungen über Polarität dürfte seyn:

"1) Daß das Wesen jedes Realen in seiner Idee liegt, in dem Wollen "(der Kraft) das zu seyn, was es ist.

"2) Daß es dieses Wollen verändern muß, im Verhältniß der Ein- "wirkung andrer Individualitäten, um sich zu erhalten." u. s. w. Ähnliches p. 69, p. 79, 85, 86, 87, 88, 89.

p. 88 "Die Wurzeln der Felsenpflanzen suchen die nährende Dammerde in den feinsten Spalten der Felsen. Die Wurzeln der Pflanzen schlingen sich um einen nährenden Knochen in dichten Haufen. Ich sah eine Wurzel, deren weitern Wachsthum in die Erde eine alte Schuhsohle hinderte: sie theilte**) sich in so zahlreiche Fasern, als die Schuhsohle Löcher hatte, womit sie früher genäht war: sobald diese Fasern aber das Hinderniß überwunden hatten und durch die Löcher gewachsen waren, vereinigten sie sich wieder in einen Wurzelstamm."

p. 87: "Wenn Sprengels Beobachtungen sich bestätigen, werden (von den Pflanzen) sogar Mittelrelationen percipirt, um diesen Zweck (Befruchtung) zu erreichen: nämlich die Antheren der Nigella biegen sich

---

*) „Die Kunst bearbeitet einen fremden Stoff, die Natur den eigenen. Die Kunst steht der Materie äußerlich gegenüber, die Natur ist in der Materie."

**) Hierzu bemerkt Sch. am Rande: „(Die Englischen Zeitungen August 1837, erzählen, daß in diesem Jahr, auf einem Marktplatze, Pilze, die in der Erde entstanden, das schwere Steinpflaster in die Höhe gehoben und sich Luft gemacht haben. Ego)."

Seite und Zeile:

herab, um ihren Pollen auf den Rücken der Biene zu bringen; und dann biegen die Pistille sich auf dieselbe Weise, um es von dem Rücken der Biene aufzunehmen.""

353, 36 Zusatz in H: „Hieher gehört endlich auch eine ganz anderartige, von dem französischen Akademiker Babinet, in einem Aufsatz über die Jahreszeiten auf den Planeten gegebene Auseinandersetzung, welche man in der Revue des deux mondes vom 15. Januar 1856 findet und von der ich hier das Hauptsächlichste deutsch wiedergeben will. Die Absicht derselben ist eigentlich, die bekannte Thatsache, daß die Cerealien nur in den gemäßigten Klimaten gedeihen, auf ihre nächste Ursache zurückzuführen: "Wenn das Getraide nicht nothwendig im Winter absterben müßte, sondern eine perennirende Pflanze wäre; so würde es nicht in die Aehre schießen, folglich keine Ernte geben. In den warmen Ländern Afrika's, Asiens und Amerika's, wo kein Winter die Cerealien tödtet, lebt ihre Pflanze so fort, wie bei uns das Gras: sie vermehrt sich durch Schößlinge, bleibt stets grün und bildet weder Aehren, noch Samen. — — In den kalten Klimaten hingegen scheint der Organismus der Pflanze, vermöge eines unbegreiflichen Wunders, die Nothwendigkeit, durch den Samenzustand zu gehn, um nicht, in der kalten Jahreszeit, ganz auszusterben, vorherzufühlen. (L'organisme de la plante, par un inconcevable miracle, semble présentir la nécessité de passer par l'état de graine, pour ne pas périr complètement pendant la saison rigoureuse). — Auf analoge Weise liefern in den tropischen Ländern, z. B. auf Jamaika, diejenigen Landstriche Getraide, welche eine „dürre Jahreszeit", d. h. eine Zeit, wo alle Pflanzen verdorren, haben; weil hier die Pflanze, aus dem selben organischen Vorgefühl (par le même présentiment organique), beim Herannahen der Jahreszeit, in der sie verdorren muß, sich beeilt in den Samen zu schießen, um sich fortzupflanzen." In der von dem Verfasser als "unbegreifliches Wunder" dargelegten Thatsache erkennen wir eine Aeußerung des Willens der Pflanze in erhöhter Potenz, indem er hier als Wille der Gattung auftritt und auf analoge Weise, wie in den Instinkten mancher Thiere, Anstalten für die Zukunft trifft, ohne dabei von einer Erkenntniß derselben geleitet zu seyn. Wir sehn hier die Pflanze, im warmen Klima einer weitläuftigen Veranstaltung sich überheben, zu welcher nur das kalte Klima sie genöthigt hatte. Ganz das Selbe thun, in analogem Fall, die Thiere, und zwar die Bienen, von denen Leroy, in seinem vortrefflichen Buche lettres philosophiques sur l'intelligence des animaux (im 3. Briefe, p. 231) berichtet, daß sie, nach Südamerika gebracht, im ersten Jahre, wie in der Heimath, Honig eingesammelt und ihre Zellen gebaut hätten: als sie aber allmälig inne wurden, daß hier die Pflanzen das ganze Jahr hindurch blühen, haben sie ihre Arbeit eingestellt. — Eine, jener Veränderung der Fortpflanzungsweise des Getraides analoge Thatsache liefert die Thierwelt, in den, wegen ihrer anomalen Fortpflanzung längst berühmten Aphiden. Bekanntlich pflanzen diese, 10—12 Generationen hindurch, sich ohne

Seite und Zeile:

Befruchtung fort, und zwar durch eine Abart des ovoviviparen Hergangs. So geht es den ganzen Sommer hindurch: aber im Herbst erscheinen die Männchen, die Begattung geht vor sich, und Eier werden gelegt, als Winterquartier für die ganze Species, da ja diese nur in solcher Gestalt den Winter überstehn kann. [Nach einem Aufsatz über Métagenèse von Quatrefages, Revue des deux mondes, 1. Juin 1856]."

363, 29 „Dieses, löst mehr und mehr das Objekt sich vom Subjekt ab, wodurch die Außenwelt sich desto reiner objektiv darstellt" H st. „Dieses — dar" B.

364, 6 „der hyperbolische Ausdruck" H st. „der Ausdruck" B.

367, 11 Zusatz in H: „Das Selbe hat sogar schon Kopernikus gesagt: "Equidem existimo, gravitatem non aliud esse, quam appetentiam quandam naturalem, partibus inditam a divina providentia opificis universorum, ut in unitatam integritatemque suam se conferant, in formam Globi coeuntes. Quam affectionem credibile est etiam Soli, Lunae caeterisque errantium fulgoribus, inesse, ut ejus efficacia, in ea qua se repraesentant rotunditate permaneant; quae nihilominus multis modis suos efficiunt circuitus." *) (Nicol. Copernici revol. Lib. I, Cap. IX. — Vergl. Exposition des Découvertes de M. le Chevalier Newton par M. Maclaurin, traduit de l'Anglois par M. Lavirotte, Paris 1749, S. 45.)

Herschel hat offenbar eingesehn, daß, wenn wir nicht, wie Cartesius, die Schwere durch einen Stoß von Außen erklären wollen, wir schlechterdings einen den Körpern einwohnenden Willen annehmen müssen. (Vergl. Sen[ilia] 70.) Non datur tertium." — Die Stelle aus Senilia p. 70 lautet: „"Die Materie kann nur durch mechanische Kräfte bewegt werden": — Dies ist die stillschweigende Voraussetzung der französischen und ihnen nachtretenden deutschen Physiker, welche Alles mechanisch zu erklären suchen, den Magnetismus, das Licht etc. —

Freilich muß, wer keinen Willen in den Dingen annimmt, auch, wie Cartesius und Lesage, die Schwere durch Stoß von Außen erklären. [71] Denn wirklich steht die Alternative fest, entweder den Ursprung jeder Bewegung ganz in die äußere Ursache zu verlegen, wo dann jede Bewegung auf Stoß erfolgt, oder aber im Bewegten selbst einen innern Drang anzunehmen, in Folge dessen es sich bewegt und den wir Schwere nennen. Einen solchen innern Drang können wir uns aber nicht anders erklären, ja nur denken, denn als eben Das,

---

*) „Ich glaube, daß die Schwere nichts anderes ist, als ein natürliches Verlangen, welches allen Teilen eingeflößt ist von der göttlichen Vorsehung des Urhebers aller Dinge, sodaß sie ihre Einheit und Vollkommenheit erstreben, dadurch daß sie in eine Kugelgestalt eingehen. Dieses Streben scheint auch der Sonne, dem Monde und den übrigen Planeten innezuwohnen, vermöge dessen sie in der Rundung beharren, in welcher sie sich darstellen; dessenungeachtet sie auf vielerlei Art ihre Umläufe ausführen."

Seite und Zeile:

was in uns der Wille ist; bloß daß hier seine Richtung nicht so einseitig und (auf der Erde) stets senkrecht abwärts gehend ausfällt, wie dort; sondern sehr mannigfaltig wechselnd, je nach Maaßgabe der Bilder, die sein Intellekt, bis zu welchem er hier seine Empfänglichkeit gesteigert hat, ihm vorhält, dennoch aber stets mit derselben Nothwendigkeit, wie dort.

Daß das Wesen der Kräfte in der unorganischen Natur identisch mit dem Willen in uns ist, stellt sich Jedem, der ernstlich nachdenkt, mit völliger Gewißheit und als erwiesene Wahrheit dar. Daß sie paradox erscheint, deutet bloß auf die Wichtigkeit der Entdeckung."

367, 14 Zusatz in H: „als welcher ihm mehr am Herzen liegt, als alle Einsicht und Wahrheit auf der Welt,"

370, 11 Zusatz in H: „Nach ihm hat Cicero sie wiederholt in den beiden letzten Kapiteln des Somnium Scipionis."

370, 17 Zusatz in H: „Auch Maclaurin in seinem Account of Newtons discoveries, p. 102, legt diese Grundansicht dar, als seinen Ausgangspunkt."

372, 33 vorhandene H st. vorhandne B.

382, 19 Zusatz in H: „Auch die französischen Chemiker sagen z. B. les métaux ne sont pas tous également avides d'oxygène: — le calium a une avidité fort grande pour l'oxygène etc.*) (Nach einem Aufsatz von Paul de Rémusat in Revue des deux mondes, 1. Novembre 1855, p. 649.)

Schon Vaninus (de admirandis naturae arcanis, p. 170) sagt: argentum vivum etiam in aqua conglobatur, quemadmodum et in plumbi scobe etiam: at a scobe non refugit (dies gegen eine angeführte Meinung des Kardanus), imo ex ea quantum potest colligit: quod nequit (scil. colligere), ut censeo, invitum relinquit: natura enim et sua appetit, et vorat.**) Dies ist offenbar mehr, als sprachlich: er legt ganz entschieden dem Quecksilber einen Willen bei. Und so wird man überall finden, daß wenn in Physik und Chemie zurückgegangen wird auf die Grundkräfte und die ersten nicht weiter abzuleitenden Eigenschaften der Körper, diese alsdann durch Ausdrücke bezeichnet werden, welche dem Willen und seinen Äußerungen angehören."

383 Randbemerkung in H am Kopf der Seite: „Sen(ilia) 142;" was dort steht, ist aufgenommen in Welt als W. u. V. Bd. II, S. 763 unserer Ausgabe, als Anm. zu S. 399.

---

*) „Die Metalle sind nicht alle gleichmäßig erpicht auf den Sauerstoff: — Das Kalium hat eine sehr große Begierde nach dem Sauerstoff."

**) „Das Quecksilber nimmt auch im Wasser Kugelgestalt an so wie auch im abgefeilten Bleistaube, hält sich aber nicht von dem Feilstaube frei, sondern nimmt davon auf, so viel es kann; und was es nicht aufzunehmen vermag, das läßt es, wie ich meine, wider Willen zurück, denn die Natur begehrt nach dem, was ihr gehört, und verschlingt es."

Seite und Zeile:

384, 11 Zusatz in H: „Nur eine Schrift aus ganz neuer Zeit will ich erwähnen, welche ausdrücklich die Absicht hat, darzuthun, daß der Wille des Magnetiseurs das eigentlich Wirkende ist: Qu'est-ce que le Magnétisme? par E. Gromier, Lion, 1850."

384, 15 Zusatz in H: „Aber schon Puységur selbst, i. J. 1784, sagt: "Lorsque vous avez magnétisé le malade, votre but était de l'endormir, et vous y avez réussi par le seul acte de volonté; c'est de même par un autre acte de volonté que vous le réveillez."*) (Puységur, Magnét. anim. 2ème édit. 1820, Catéchisme magnétique p. 150—171.) [nach Dupotet citirt.]"

385 Randbemerkung in H am Kopf der Seite: „Spic(ilegia) 328". Dort steht: „Im Magnetiseur nimmt der Wille einen gewissen Charakter von Allmacht an, und in der Somnambule der Intellekt den der Allwissenheit. Dabei werden Beide gewissermaaßen zu Einem Individuo: sein Wille beherrscht sie, und ihr Intellekt ist seiner Gedanken und sinnlichen Empfindungen theilhaft."

386, 16 Zusatz in H: „Im Jahre 1854 habe ich das Glück gehabt, die außerordentlichen Leistungen dieser Art des Herrn Regazzoni aus Bergamo hier zu sehn, in denen die unmittelbare, also magische Gewalt seines Willens über Andere unverkennbar und im höchsten Grade erstaunlich war, und deren Aechtheit Keinem zweifelhaft bleiben konnte, als etwa Dem, welchem die Natur alle Fähigkeit zur Auffassung pathologischer Zustände gänzlich versagt hätte: dergleichen Subjekte giebt es jedoch: man muß aus ihnen Juristen, Geistliche, Kaufleute oder Soldaten machen; nur um des Himmelswillen keine Ärzte: denn der Erfolg würde mörderisch seyn, sintemal in der Medicin die Diagnose die Hauptsache ist. Seine mit ihm in Rapport stehende Somnambule konnte er beliebig in vollständige Katalepsie versetzen, ja, er konnte durch seinen bloßen Willen, ohne Gestus, wenn sie gieng und er hinter ihr stand, sie rücklings niederwerfen. Er konnte sie lähmen, in Starrkrampf versetzen, mit erweiterten Pupillen, völliger Unempfindlichkeit, und den unverkennbarsten Zeichen eines völlig kataleptischen Zustandes. Eine Dame aus dem Publiko ließ er Klavier spielen, und dann 15 Schritte hinter ihr stehend, lähmte er sie, durch Willen mit Gestus, so, daß sie nicht weiter spielen konnte. Dann stellte er sie gegen eine Säule und zauberte sie fest, daß sie nicht vom Fleck konnte, trotz der größten Anstrengung. — Nach meiner Beobachtung sind fast alle seine Stücke daraus zu erklären, daß er das Gehirn vom Rückenmark isolirt, entweder gänzlich, wodurch alle sensibeln und motorischen Nerven gelähmt werden und völlige Katalepsie entsteht; oder die Lähmung bloß die motorischen Nerven trifft, wo die Sensibilität

*) „Wenn man den Kranken magnetisiert hat, so war der Zweck, ihn einzuschläfern, und man erreicht es lediglich durch seinen eigenen Willensakt; und ebenso beruht es auf einem neuen Willensakte, daß man ihn aufweckt."

Seite und Zeile:

bleibt, also der Kopf sein Bewußtseyn behält, auf einem ganz scheintodten Körper sitzend. Ebenso wirkt die Strychnine: sie lähmt allein die motorischen Nerven, bis zum völligen Tetanus, der zum Erstickungstode führt: hingegen läßt sie die sensibeln Nerven, folglich auch das Bewußtseyn, unversehrt. Das Selbe leistet Regazzoni durch den magischen Einfluß seines Willens. Der Augenblick jener Isolation ist durch eine gewisse eigenthümliche Erschütterung des Patienten deutlich sichtbar. Ueber die Leistungen Regazzoni's und ihre, für Jeden, dem nicht aller Sinn für die Auffassung der organischen Natur verschlossen ist, unverkennbare Aechtheit, empfehle ich eine kleine französische Schrift von L. A. V. Dubourg: "Antoine Regazzoni de Bergame à Francfort sur Mein". Frankfurt, November 1854, 31 S. 8°.

Im Journal du magnétisme, ed. Dupotet, vom 25. Aug. 1856, Recension einer Schrift de la Catalepsie, mémoire couronné, brochure in 4° 1856, sagt der Recensent Morin: "La plupart des caractères qui distinguent la catalepsie peuvent être obtenus artificiellement et sans danger sur les sujets magnétiques, et c'est même là un des exercices les plus ordinaires des séances magnétiques." "*)

388, 7 Zusatz in H: „Plin. hist. nat. L. 30, c. 3."

39, 4 Zusatz in H: „In den Times, 1855, June 12, pag. 10 wird erzählt:

A horse-charmer.

On the voyage to England the ship Simla experienced some heavy weather in the Bay of Biscay, in which the horses suffered severely, and some, including a charger of General Scarlett, became unmanageable. A valuable mare was so very bad, that a pistol was got ready to shoot her and to end her misery; when a Russian officer recommended a Cossak prisoner to be sent for, as he was a "juggler" and could, by charms, cure any malady in a horse. He was sent for, and immediately said he could cure it at once. He was closely watched, but the only thing they could observe him do was to take his sash off and tie a knot in it 3 severa times. However the mare, in a few minutes, got on her feet and began to eat heartily, and rapidly recovered."**)

---

*) „Die meisten Merkmale, welche die Katalepsie ausmachen, können künstlich und ohne Gefahr an den magnetisierten Personen hervorgerufen werden, und dies ist sogar eine der gewöhnlichsten Übungen in den magnetischen Sitzungen."

**) „Ein Pferdebeschwörer."

„Auf der Fahrt nach England wurde das Schiff Simla in der Bai von Biskaya von heftigem Unwetter betroffen, bei welchem die Pferde schwer zu leiden hatten, und manche, unter andern ein Schlachtroß des Generals Scarlett, waren nicht mehr zu bändigen. Ein wertvolles Roß war so übel daran, daß man schon eine Pistole bereitstellte, um es zu erschießen und

Seite und Zeile:

389, 14 Zusatz in H: „Schon Plinius giebt im 28. Buch Kap. 6—17 eine Menge sympathetischer Kuren an."

389 Randbemerkung in H: „Spic(ilegia) 325. 330." Dort steht S. 325: „Die Englischen Zeitungen (um Ende August 1845) erzählen mit großem Hohn, als unerhörten Aberglauben, daß ein junger Mann, der lange am stets wiederkehrenden kalten Fieber (ague fever) litt und vergeblich von den Aerzten behandelt war, auf Rath einer weisen Frau folgendes Sympathetisches Mittel gebraucht hat und genesen ist: — eine Spinne in einer leeren Nußschaale eingesperrt, diese zugebunden und am Halse getragen: wie die Spinne abzehrt, stirbt, und verwest, weicht das Fieber. Kommt vor in Mott Sympathie." — S. 330: „Folgende (vergl. Kieser's Archiv Bd. 5, Stck. 3, S. 106; Bd. 8, Stck. 3, S. 145—148; und Bd. 9) sympathetische Kur hat mir Dr. Neef als unter seinen Augen ausgeführt und gelungen erzählt. Es betraf ein Ueberbein an der Hand: dasselbe wurde mit einem Ei gerieben, so lange bis die Stelle sich etwas feucht zeigte, und dann dieses Ei in einem Roß-Ameisen-Haufen (einen halben Zoll große röthliche Ameisen) vergraben. Gleich in der ersten Nacht empfand die Patientin ein unerträgliches Kribbeln, wie von Ameisen, an der Stelle, und von Dem an schwand das Ueberbein, bis es, nach einiger Zeit, ganz weg war, auch nicht wiederkam."

389, 14—15 „Schon Roger Bako, im 13ten Jahrhundert, sagt: Si aliqua anima maligna cogitat fortiter de infectione alterius, atque ardenter desideret et certitudinaliter intendat, atque vehementer consideret, se posse nocere, non est dubium, quin natura obediet cogitationibus animae*). (Opus majus, Londini 1733, p. 252.) Besonders aber ist es Theophrastus Paracelsus" H st. „Ich nehme — Theophrastus Paracelsus" B.

---

seinem Elend ein Ende zu machen, als ein russischer Offizier empfahl, einen gefangenen Kosaken herbeizuholen, da er ein Gaukelkünstler sei und durch Beschwörung jede Krankheit an einem Pferde kurieren könne. Er wurde geholt und erklärte ohne weiteres, das Pferd sofort heilen zu können. Man beobachtete ihn genau, aber das einzige, was man dabei wahrnehmen konnte, war nur, daß er seinen Gürtel abnahm und dreimal einen Knoten in denselben machte. Und doch stellte sich das Roß in wenigen Minuten auf die Beine, begann mit Lust zu essen und war alsbald wieder gesund."

*) „Wenn ein übelgesinnter Mensch mit Entschiedenheit daran denkt, einem anderen zu schaden, wenn er es heftig begehrt, mit Bestimmtheit seine Absicht darauf richtet und fest davon überzeugt ist, daß er ihm schaden kann, so ist nicht zu bezweifeln, daß die Natur den Absichten seines Willens gehorchen wird."

Seite und Zeile:

402, 16 Zusatz in H: „Ibid. p. 440: addunt Avicennae dictum: "ad validam alicujus imaginationem cadit camelus."*) Ibid. p. 478, redet er vom Nestelflechten, fascinatio ne quis cum muliere coeat**), und sagt: Equidem in Germania complures allocutus sum vulgari cognomento necromantistas, qui ingenue confessi sunt, se firme satis credere, meras fabulas esse opiniones, quae de daemonibus vulgo circumferuntur, aliquid tamen ipsos operari, vel vi herbarum commovendo phantasiam, vel vi imaginationis et fidei vehementissimae, quam ipsorum nugacissimis confictis excantationibus adhibent ignarae mulieres, quibus persuadent, recitatis magna cum devotione aliquibus preculis, statim effici fascinum; quare credulae ex intimo cordis effundant excantationes, atque ita, non vi verborum, neque caracterum, ut ipsae existimant, sed spiritibus (sc. vitalibus et animalibus A. S.), fascini inferendi percupidis exsufflatis proximos effascinant. Hinc fit, ut ipsi Necromantici, in causa propria, vel aliena, si soli sint operarii, nihil unquam mirabile praestiterint: carent enim fide, quae cuncta operatur.***)"

402, 26 Zusatz in H:

„Der Teufel hat sie's zwar gelehrt;
Allein der Teufel kann's nicht machen.
Faust p. 150."

---

*) „Man führt den Ausspruch des Avicenna an: 'Durch starkes Denken daran kann man ein Kamel zu Fall bringen.'"

**) „Einer Bezauberung, damit jemand einem Weibe nicht beiwohnen kann."

***) „In Deutschland habe ich mit vielen sogenannten Totenbeschwörern gesprochen, welche offen bekannten, daß sie fest davon überzeugt seien, daß die Meinungen bloßes Geschwätz seien, welche beim Volke über Dämonen kolportiert werden; daß sie aber selbst etwas ausrichten könnten, sei es indem sie durch gewisse Kräuter die Phantasie erregen, sei es auch nur durch die Kraft der Einbildung und eines sehr starken Glaubens an die von ihnen ausgedachten höchst albernen Zauberformeln, wenn sie dieselben unwissenden Weibern beibringen, welche sie glauben machen, daß beim Hersagen gewisser Gebetlein mit großer Andacht sogleich der Zauber wirken werde; wenn diese dann in ihrer Leichtgläubigkeit aus tiefstem Herzen die Beschwörungen aussprechen, so geschehe es, daß nicht etwa durch die Kraft der Worte oder der Schriftzeichen, wie die Weiblein glauben, sondern durch die (vitalen und animalischen) Hauche, welche sie mit dem heftigen Verlangen zu bezaubern ausatmen, diejenigen, welche in ihrer Nähe sich befinden, bezaubert werden. Daher kommt es, daß die Totenbeschwörer selbst, in eigener oder fremder Sache, wenn sie allein zu Werke gehen, niemals etwas Wunderbares hervorbringen, weil ihnen der Glaube fehlt, der alles auszurichten vermag."

Seite und Zeile:

407, 1 Zusatz in H: „Krusenstern sagt nämlich: "Ein allgemeiner Glaube an Hexerei, welche von allen Insulanern als sehr wichtig angesehen wird, scheint mir einige Beziehung auf ihre Religion zu haben; denn es sind nur die Priester, die ihrer Aussage nach dieser Zauberkraft mächtig sind, obgleich auch einige aus dem Volke vorgeben sollen, das Geheimniß zu besitzen, wahrscheinlich um sich furchtbar machen und Geschenke erpressen zu können. Diese Zauberei, welche bei ihnen Kaha heißt, besteht darin, jemand, auf den sie einen Groll haben, auf eine langsame Art zu töten; zwanzig Tage sind indeß der dazu bestimmte Termin. Man geht hiebei auf folgende Art zu Werke. Wer seine Rache durch Zauber ausüben will, sucht entweder den Speichel, den Urin, oder die Excremente seines Feindes auf irgend eine Art zu erlangen. Diese vermischt er mit einem Pulver, legt die gemischte Substanz in einen Beutel, der auf eine besondere Art geflochten ist, und vergräbt sie. Das wichtigste Geheimniß besteht in der Kunst, den Beutel richtig zu flechten, und in der Zubereitung des Pulvers. Sobald der Beutel vergraben ist, zeigen sich die Wirkungen bei dem, auf welchem der Zauber liegt. Er wird krank, von Tage zu Tage matter, verliert endlich ganz seine Kräfte, und nach 20 Tagen stirbt er gewiß. Sucht er hingegen die Rache seines Feindes abzuwenden, und erkauft sein Leben mit einem Schweine oder irgend einem andern wichtigen Geschenke, so kann er noch am neunzehnten Tage gerettet werden, und so wie der Beutel ausgegraben wird, hören auch sogleich die Zufälle der Krankheit auf. Er erholt sich nach und nach und wird nach einigen Tagen ganz wiederhergestellt." "

408, 2 Zusatz in H: „Sie wittern so etwas von dem

> Nos habitat, non tartara, sed nec sidera coeli:
> Spiritus, in nobis qui viget, illa facit.*)

Diesen Spruch des alten Magikers Corn. Agrippa a Nettesheim, aus(ge)drückt in einem Briefe, siehe nach, Beaumont Von Geistern, p. 281."

408, 8 Zusatz in H: „Am 4. Aug. 1856 hat die Römische Inquisition an alle Bischöfe ein Cirkularschreiben erlassen, worin sie, im Namen der Kirche, sie auffordert, der Ausübung des animalischen Magnetismus nach Kräften entgegen zu arbeiten. Die Gründe dazu sind mit auffallender Unklarheit und Unbestimmtheit gegeben, eine Lüge läuft auch mit unter, und man merkt, daß das Sanctum officium mit dem eigentlichen Grunde nicht heraus will. (Das Rundschreiben ist im Dezember 1856 in der Turiner Zeitung abgedruckt, dann französisch im Univers und von da im Journal des Débats Janvier 3. 1857.)"

409, 5 Zusatz in H: „Nach einem offiziellen Chinesischen, in Peking gedruckten Census-Bericht, welchen die im Jahre 1857 in Kanton und in dem Palast des Chinesischen Gouverneurs eingedrungenen Engländer

---

*) übersetzt im Citatenanhang zu Bd. I, S. 111, 5.

Seite und Zeile:

hier vorfanden, hatte China, i. J. 1852, 396 Millionen Einwohner, und können jetzt, beim beständigen Zuwachs, 400 Millionen angenommen werden. — Dies berichtet der Moniteur de la flotte, Ende Mai, 1857. —

Nach den Berichten der Russischen Geistlichen Mission zu Peking hat die offizielle Zählung von 1842 die Bevölkerung China's ergeben zu 414,687,000. (Laut revue Germanique.)

Nach den von der Russischen Gesandschaft in Peking veröffentlichten amtlichen Tabellen betrug die Bevölkerung i. J. 1849 415 Millionen. (Postzeitung 1858.)"

410 Randbemerkung in H am Kopf der Seite: „Siehe noch nach Abel Rémusat nouveaux mélanges. Vol. 1. p. 36."

411, 23 „Petersburg 1829, 4°" H st. „1829" B.

411, 23 Zusatz in H: „ist sehr belehrend, zumal in den Erläuterungen und dem Anhang, welche lange Auszüge aus Religionsschriften liefern, in denen viele Stellen den tiefen Sinn des Buddhismus deutlich darlegen und den ächten Geist des Selben athmen."

411, 38 Zusatz in H: „Dhammapadam, palice edidit et latine vertit Fausboell. Hawniae 1855."

412, 4 „369 Millionen Gläubige" H st. „369 Millionen Bekenner" B.

412, 16 „welchem sie unweigerlich" H st. „welchem sie unbedingt" B.

412, 37 Randbemerkung in H: „Sen(ilia) 65". Dort steht: „Aus Spence Hardy's Manual, auch Sangermano und Buchanan Asiat. Res. VI, geht hervor, daß es im Buddhaismus, in Hinsicht auf die Fortdauer nach dem Tode, eine exoterische und eine esoterische Lehre giebt: erstere ist eben die Metempsychose, wie im Brahmanismus, letztere aber ist eine viel schwerer faßliche Palingenesie, die in großer Übereinstimmung steht mit meiner Lehre vom metaphysischen Bestande des Willens, bei der bloß physischen Beschaffenheit und dieser entsprechender Vergänglichkeit des Intellekts." Diese Stelle ist mit ganz unwesentlichen Abweichungen aufgenommen in Parerga II, S. 293, 27 fg. bei Fr. Am Rande neben dieser Stelle findet sich noch die Bemerkung: „Allerdings ist der Tod anzusehn als eine Strafe unsers Daseyns."

412, 38 Zusatz in H: „C. F. Köppen, Die Religion des Buddha, 1857, ein mit großer Belesenheit, ernstlichem Fleiß und auch mit Verstand und Einsicht aus allen hier genannten und manchen andern Schriften ausgezogenes vollständiges Kompendium des Buddhaismus, welches alles Wesentliche des Selben enthält.

Leben des Buddha, aus dem Chines. von Palladji, im Archiv für wissenschaftliche Kunde von Rußland, herausgegeben von Erman, Bd. 15, Heft 1. 1856."

412 Zusatz in H ohne näheren Hinweis: „Der Verfall des Christenthums

Seite und Zeile:

rückt sichtlich heran. Dereinst wird gewiß Indische Weisheit sich über Europa verbreiten. Denn der in allem Andern den übrigen weit vorangehende Theil der Menschheit kann nicht in der Hauptsache große Kinder bleiben; angesehn, daß das metaphysische Bedürfniß unabweisbar, Philosophie aber immer nur für Wenige ist. Jener Eintritt der Upanischadenlehre oder auch des Buddhaismus würde aber nicht, wie einst der des Christenthums, in den untern Schichten der Gesellschaft anfangen, sondern in den obern; wodurch jene Lehren sogleich in gereinigter Gestalt und möglichst frei von mythischen Zuthaten auftreten werden. [? ?]"

413, 18 Zusatz in H: „welches nicht anders ist, als wenn dem Chinesen aufgebunden wird, alle Fürsten der Welt seien ihrem Kaiser tributär,"

414, 37 Zusatz in H: „Köppen, Die Lamaische Hierarchie p. 315."

416, 18 Zusatz in H: „Folgende Aeußerung eines Amerikanischen Schiffers, der nach Japan gekommen war, ist belustigend durch die Naivetät, mit der er voraussetzt, daß die Menschheit aus lauter Juden bestehen müsse." Hierzu die Bemerkung Sch.'s: „Zettel in philosophari." Dort steht: „In den Times vom 18. Oktober 1854 wird erzählt, daß ein Amerikanisches Schiff unter Capitain Burr nach Jeddo-Bay in Japan gekommen ist, und dessen Erzählung von seiner günstigen Aufnahme daselbst. Am Schlusse heißt's:

He likewise asserts, the Japanese to be a nation of Atheists, denying the existence of a God and selecting as an object of worship either the spiritual Emperor at Meaco, or any other Japanese. He was told by the interpretors that formerly their religion was similar to that of China, but that the belief in a supreme Being had latterly been entirely discarded (dabei ist ein Irrthum) and they professed to be much shocked at Deejunokee (ein etwas Amerikanisirter Japaner) declaring his belief in the Deity etc."*)

419, 4 Zusatz in H: „Laut Briefen v. Doß vom 26. Februar und 8. Juni 1857 stehn in Morrisons Chinese Dictionary, Macao 1815, Vol. 1, p. 576, unter 天 Tëen, die hier angeführten Stellen, in etwas andrer Ordnung, aber ziemlich denselben Worten. Bloß die wichtige Stelle am Schluß weicht ab und lautet: Heaven makes the mind of man-

*) „Ebenso behauptet er, die Japaner seien ein Volk von Atheisten, indem sie das Dasein Gottes leugneten und als Gegenstand ihrer Verehrung entweder den geistlichen Kaiser zu Meako oder irgend einen andern Japaner erwählten. Der Dolmetscher erklärte ihm, daß ehemals ihre Religion der chinesischen ähnlich gewesen sei, aber daß sie neuerdings den Glauben an ein höchstes Wesen ganz abgeschafft hätten und versicherten, großen Anstoß an den Deejunokees zu nehmen, welche sich zum Glauben an die Gottheit bekenneten."

Seite und Zeile:

kind its mind: in most ancient discussions respecting Heaven, it mind, or will, was d i v i n e d (so steht's und nicht derived) from what was the will of mankind.*) (Demnach würde es wohl am Besten seyn, hier Alles so zu lassen, wie's steht.) Neumann hat dem Doß die Stelle, unabhängig von Morrison übersetzt, und dies Ende lautet: "Durch das Herz des Volkes wird der Himmel gewöhnlich offenbart."“

---

*) „Der Himmel mache den Geist der Menschen zu seinem Geiste, und in sehr alten Erörterungen inbetreff des Himmels werde sein Geist oder Wille daraus erschlossen, was der Wille des Menschen sei.“

I.

„Kan Menneskets frie Villie bevises af dets Selvbevidsthed?“

En med det Kongelige Norske Videnskabers-Selskabs større Guldmedaille belønnet Priis-Afhandling

af

Dr. Arthur Schopenhauer.



Die

beiden Grundprobleme

der

Ethik,

behandelt

in zwei akademischen Preisschriften

von

Dr. Arthur Schopenhauer,

Mitglied der Königl. Norwegischen Societät der Wissenschaften.

I. **Ueber die Freiheit des menschlichen Willens**, gekrönt von der Königl. Norwegischen Societät der Wissenschaften, zu Drontheim, am 26. Januar 1839.

II. **Ueber das Fundament der Moral**, **nicht** gekrönt von der K. Dänischen Societät der Wissenschaften, zu Kopenhagen, den 30. Januar 1840.

Frankfurt am Main,

Joh. Christ. Hermannsche Buchhandlung.

F. E. Suchsland.

1841.



Fünfter Anhang.

A. Abweichungen der norwegischen Ausgabe der „Ethik“ von der vorliegenden.

Seite und Zeile:

473, 1 Die — lautet fehlt.
473, 15 in ihm st. durch ihn.
473, 19 intellektuale st. intellektuelle.
474, 4 die st. welche.
474, 35 nur st. allein.
475, 5 ganz st. gänzlich.
475, 8 Behufs st. zum Behuf.
475, 11 als fehlt.
475, 13—14 ich . . . . werde abhandeln können st. sie . . . . wird abgehandelt werden können.
475, 14 Zusatz nach können: während diese Erörterung hier nur unnöthigerweise den Gedankengang unterbrechen und den Leser zerstreuen würde.
475, 14 die intellektuelle Freiheit st. sie.
475, 19 welchem st. dem.
475, 35 die menschliche Körperkraft st. die — Körperkräfte.
476, 6 auch st. und.
476, 10 Wenn auch st. Wenn — daß.
476, 13 der st. des.
476, 20 Zusatz nach Freiheit: welcher eben der der physischen Freiheit ist.
476, 27 wo wir st. da wir.
476, 35 dachten st. dächten.
476, 36 vergebens st. vergeblich.
476, 38 mußten st. müßten.
477, 2 dann st. denn.
477, 4 Willens st. Wollens.
477, 6 vom Thun hergenommene, empirische st. empirische — hergenommene.
477, 7 Wollens st. Willens.
477, 14 habe st. hatte.
477, 21 aber fehlt.
477, 24 jener statt dieser.
477, 25 Zusatz nach logischer: (Erkenntnisgrund).
477, 25—26 (Ursache genannt) st. ,genannt Ursache,
477, 29 (reale) (wie die des Eintritts st. reale (wie der Eintritt
477, 30 Zusatz nach Ursache: vollständig.
477, 38 Zusatz nach Grunde: geradezu.

Seite und Zeile:
478, 1 Anmerkung fehlt.
478, 10 mußte st. müßte.
478, 10 aller st. der.
478, 23 Zusatz nach welcher: die.
478, 25 das st. dies.
478, 25 eigentliche st. wahre.
478, 26 vorhergängig st. vorhergegangene.
478, 26 dieses st. dies.
478, 30 wäre also st. also wäre.
478, 33 (oder Ursache) st. , d. i. Ursache,
478, 35 und ganz fehlt.
479, 2 Zusatz nach gemäß: so oder anders.
479, 3—4 bei welchem Begriff das deutliche Denken uns deshalb ausgeht. st. Bei — aus.
479, 4 Zusatz nach vom: zureichenden.
479, 4 seinen verschiedenen st. allen seinen.
479, 14 herbeiführten st. herbeiführen.
479, 19 denselben st. gegebenen.
479, 25 Zusatz nach dieses: letztere.
479, 25—26 jene andere Dinge noch st. noch jene anderen Dinge.
479, 26 Zusatz nach der: allein möglichen.
479, 28 des objektiven Daseyns jener Dinge st. ihres — Daseyns.
479, 29 Raum, Zeit st. Zeit, Raum.
479, 32 Zusatz nach solcher: dadurch.
480, 1 Auch st. Ferner.
480, 2 vorkommenden st. gebrauchten.
480, 4—5 ihrem . . . . Imperativ st. ihren . . . . Imperativen.
480, 7—8 von andern Dingen st. anderer Dinge.
480, 10 hinzugefügt st. hinzufügt.
480, 13 ins st. in das.
480, 15 oder vielmehr Postulat fehlt.
480, 15—16 den — Moralgesetzen st. dem — Moralgesetze.
480, 18 Obigen st. Gesagten.
480, 22 Zusatz nach Kräften: ganz.
480, 24 welche st. die.
480, 28 Aber st. Also.
480, 28 größten st. allergrößten.
480, 30 von fehlt.
480, Anmerk. Z. 1 von st. beim.
480 „ „ 1 Zusatz nach interior: erwähnt, in den.
480 „ „ 2 Ausführlicher st. Deutlicher.
480 „ „ 2 endlich beim Kartesius, st. Dann bei Cartes:
480 „ „ 3 und dann bei fast allen Späteren st. und — Locke.
481, 1—2 denn — unmittelbar fehlt.
481, 4 Zusatz nach wird: denn.

Seite und Zeile:
481, 4 unmittelbar fehlt.
481, 7 der Gegenstand desselben stets st. sein Gegenstand allezeit.
481, 9 förmlich gefaßten st. förmlichen.
481, 15 als Verabscheuen st. alles Verabscheuen.
481, 16 Hassen, Zürnen st. Zürnen, Hassen.
481, 17 sämtliche st. alle.
481, 17 Affectionen st. Äußerungen.
481, 18 Zusatz nach Leidenschaften: sämtlich.
481, 19 Zusatz nach bald (am Schluß der Zeile): sanfte und
481, 21 eigenen fehlt.
481, 22 oder auf st. und
481, 24 entschieden st. entschiedene.
481, 25 Anmerkung fehlt.
481, 27 oder st. und
481, 27—28 denn obwohl diese in der größten Mannigfaltigkeit von Arten und Graden vorhanden sind, so lassen sie sich st. diese — aber.
482, 3 Zusatz nach ja: genau genommen.
482, 4 körperlich st. körperlichen.
482, 5 Zusatz nach beiden: Extremen.
482, 8 ins unmittelbarste st. unmittelbar ins.
482, 9 erwogen st. betrachtet.
482, 16 abwechselnde st. wechselnde.
482, 20 allgemein st. von allen Seiten.
482, 20—21 auf das st. zu dem.
482, 27 oder st. und.
482, 30 um die es sich dreht fehlt.
482, 33 seines st. des.
483, 3 dieses st. des.
484, 12 davon bewirkt st. daran bezweckt.
484, 14 nicht fehlt.
484, 18 Zusatz nach gar: ein.
484, 24 Zusatz nach Wille: eine.
485, 6 durchhauen st. zerhauen.
485, 15 werde st. würde.
485, 16—19 Er — p. 669 fehlt.
485, 24 bis auf irgend einen st. bis zu einem gewissen.
485, 29 Zusatz nach vollenden: z. B.
485, 31 Zusatz nach also: jetzt.
485, 32 welchen st. den.
486, 1 oder st. und.
486, 3 auch fehlt.
486, 5 Zusatz nach Menschen: als solchen.
486, 7 jene st. diese.
486, 9 Zusatz nach Vernunft: allenfalls noch mit Hinzuziehung der Erfahrung.

Seite und Zeile:
486, 15 durch Folgendes st. so.
486, 18 Dies st. Das.
486, 21 oder st. und.
486, 22 Diese st. Seine.
486, 23 Dieses ist aber st. dies aber ist.
486, 26 unbedenklich st. unbedingt.
486, 27—30 Das — worden fehlt.
486, 30 nämlich fehlt.
486, 36 über fehlt.
487, 9 im Bewußtseyn fehlt.
487, 10 aber liegt im Bewußtsein st. allein in demselben.
487, 10—11 Objekte auf den Willen wird hier st. jener — wird.
487, 13 die st. welche.
487, 14 Zusatz nach es: sogar.
487, 15 welche st. die.
487, 18 dieser st. ihr.
487, 19 Zusatz nach veränderlich: und daher noch problematisch.
487, 21 d. i. der st. d. h.
487, 22 Zusatz nach Willensakte: gleich.
487, 25 Zusatz nach er: (konträr-).
487, 25 Anmerkung fehlt.
487, 28 Zusatz nach von: konträr.
487, 35 Zusatz nach subjektive: mithin einseitige.
488, 3 Zusatz nach Wollen: noch.
488, 5 aber nicht st. nicht aber.
488, 13 mit st. an.
488, 14 eintritt st. haftet.
488, 15 woselbst st. wo.
488, 18 da st. alsdann.
488, 19 entgegengesetzten st. verschiedenen.
488, 25 sogleich st. gleich.
488, 25 Zusatz nach anschauliche: klare, reale Außen-.
488, 27 die st. welche.
488, 33 vermeintlichen st. vermeinten.
488, 37 Zusatz nach ist: (bis auf die Konklusion).
488, 38—489, 3 nur — werden fehlt.
489, 3 nur redet sie st. Denn sie redet.
489, 3—4 Unabhängigkeit oder Abhängigkeit st. Abhängigkeit oder Unabhängigkeit.
489, 11 ganz fehlt.
489, 11—12 unbezweifelte st. unzweifelhafte.
489, 14 seien — Fechtübungen st. sei — Fechtübung.
489, 37 wird st. kann.
490, 1 Zusatz nach Gewalt: denn.
490, 3 meinem Willen folgen st. meinen Willen befolgen.

Seite und Zeile:
490, 9 Zusatz nach Satz: von.
490, 9 Zusatz nach dessen: doch.
490, 12 Zusatz nach redete: weshalb es allen Sinn verliert. Denn
490, 14 Zusatz nach aber: nun.
490, 21 liegen muß st. liegt.
490, 21 dies st. das.
490, 29 in st. hinter.
490, 32 stets st. immer.
490, 33 das st. dies.
491, 1 hat st. habe.
491, 2 entstandenen st. entstehenden.
491, 3 die fehlt.
491, 7 gesammten st. ganzen.
491, 13 hier der unbefangene Mensch st. der — hier.
491, 18 Schwankende st. Schwanken.
491, 21 falsch st. irrig.
491, 22 Zusatz nach selbst: und.
491, 23—24 liegt derselbe seinem Bewußtseyn zum Grunde st. macht — aus.
491, 25 sich nicht hinaus gehen läßt st. er — kann.
491, 25 der Mensch st. er selbst.
491, 29 als welcher st. der.
491, 31 gelangen st. kommen.
491, 36 die Entscheidung dieser wird — seyn st. deren Entscheidung — seyn wird.
492, 6 macht nur . . aus st. ist.
492, 6 Zusatz nach Bewußtseyns,: als.
492, 7 Zusatz nach objektiven: und deutlichen.
492, 12 Zusatz nach unmöglich: und.
492, 15 Zusatz nach seiner: ihm.
492, 26 Zusatz nach nichts: weiter.
492, 26 Zusatz nach dessen: verschiedenartige.
492, 27 auch fehlt.
492, 31 heißt st. besagt.
492, 31 Zusatz nach jeden: wirklichen.
492, 33 Zusatz nach und: welches.
492, 34 Zusatz nach Subjekt: (den Verstand).
492, 38 weil st. da.
493, 2 will ich jetzt nochmals, in kürzerer und leichterer Wendung, resumiren st. resumire — Wendung.
493, 15 dabei st. dadurch.
493, 17—20 Die — ante steht hinter beruht in Zeile 30.
493, 18 unser st. dieses.
493, 26 unter st. in.
493, 27 Zusatz nach und: ebensowohl.
493, 29—30 in — liegt st. auf — beruht.

Seite und Zeile:
493, 33 Freiheit des Willens st. Willensfreiheit.
494, 5 aus dieser aber st. und aus dieser.
494, 8 berichtigende st. berichtigte.
494, 13 gegenwärtigem st. diesem.
494, 13 gegebene st. enthaltene.
494, 17 durch das Nachfolgende st. im Nachfolgenden.
494, 19—20 mit der Frage uns jetzt st. uns — Frage.
494, 20 der st. welcher.
494, 21 gewiesen st. verwiesen.
494, 22 an fehlt.
494, 25 Zusatz nach arbitrium: indifferentiae.
494, 28 Dieses uns st. uns dieses.
494, 29 Zusatz nach arbitrium: indifferentiae.
494, 34 folglich st. mithin.
494, 36 Thatsachen st. Aussagen.
495, 9 der st. auf der.
495, 15 Zusatz nach zugleich: auch.
495, 16 gehende st. vollzogene.
495, 19 wenn st. wann.
495, 22 Zusatz nach dieser: ganzen.
495, 24—25 jenes Bewußtseins st. und — Bewußtseyn.
495, 26 Thaten st. Handlungen.
495, 27—28 selbst erst st. allererst.
496, 3 Zusatz nach nun: von dem Bewußtsein des eignen Selbst an das Bewußtsein von andern Dingen, also
496, 8 einem fehlt.
496, 14 Zusatz nach feststehenden: und
496, 16 Zusatz nach vorhin: direkt.
496, 18 Gegenstand st. Gegenstände.
496, 23—24 bei unseren Untersuchungen st. bei unserer Untersuchung.
497, 2 Zusatz nach Auffassen: und Erkennen
497, 4 allein durch dessen Vermittelung sogar st. sogar — Vermittelung.
497, 7 Veränderungen und Affektionen st. Affektionen und Veränderungen.
497, 12 Anmerkung fehlt.
497, 13 für die st. hinsichtlich der.
497, 14 der st. aller.
497, 14 überhaupt fehlt.
497, 15 und st. ja.
497, 18 allgemeinste st. allgemeine.
497, 20 Es st. Dasselbe.
498, 3 als nothwendig folgt st. nothwendig erfolgt.
498, 5 Zusatz nach vom: zureichenden.
498, 11 speziell und fehlt.
498, 13 Darum eben sind st. Daher — sind.
498, 13 nachgewiesen st. erörtert.

Seite und Zeile:
498, 19 als fehlt.
498, 20—21 für alle Möglichkeit der Erfahrung a priori feststeht st. a priori — feststeht.
498, 24 dieses st. dies.
498, 28 allgemeinen fehlt.
498, 30 die st. diese.
499, 1 der Vollkommenheit fehlt.
499, 2 von ihr schwer st. schwer von ihr.
499, 7 sämmtlich fehlt.
499, 7—8 objektiv gegebene st. objektive.
499, 12 jenem st. dem — gewissen.
499, 19 Zusatz nach nämlich: entweder.
499, 19 Ursächlichkeit st. Ursach.
499, 20 Reizung st. Reiz.
499, 29 sich st. einander.
499, 29—31 die Körper welche die Träger der Ursach und Wirkung genannten Zustände sind, werden beide dabei in gleichem Maaße verändert st. der — heißt.
499, 32 dem zweiten Neutonischen Gesetze gemäß fehlt.
500, 3—4 immerfort sein Umfang st. sein — immerfort.
500, 4 als st. wie.
500, 6 sein st. der.
500, 9 dies im Mariottischen Gesetz ausgedrückt ist st. das — besagt.
500, 10 ihrer fehlt.
500, 10 Zusatz nach Erscheinung: der Wirkung.
500, 10 Zusatz nach wird: in vielen Fällen, bei gewissen und bestimmten Graden der Einwirkung, mit einem Male die ganze Wirkungsart sich ändern, eigentlich weil die Art der Gegenwirkung sich ändert, weil die bisherige Art derselben, in einem Körper von endlicher Größe, erschöpft war; so z. B. wird.
500, 13 jedoch tritt nun st. tritt aber.
500, 14 ein steht nach Wirkung.
500, 15 ist es fehlt.
500, 15 Zusatz nach Fällen: Dies alles hebt aber die genaue Gleichmäßigkeit zwischen Ursach und Wirkung keineswegs auf, welche dieser Art von Kausalität wesentlich ist.
500, 17 oder st. und.
500, 20 Hydrodynamik fehlt.
500, 24 Ich nenne Reiz st. d. h.
500, 32 bisherige st. vorige.
500, 33 zu Wege bringen st. herbeiführen.
500, 33 bekanntlich fehlt.
500, 34 auch fehlt.
500, 34 einem fehlt.
500, 36 auf sie st. ihrer Lebenskraft.

Seite und Zeile:
500, 36 angemessene fehlt.
500, 37 Geringes st. Weniges.
501, 1 Desgleichen st. So auch.
501, 3 rechte fehlt.
501, 8 Organismen st. Leiber.
501, 9 die Wärme, das Licht st. das — Wärme.
501, 12 geht st. so geht hingegen.
501, 19 aber st jedoch.
501, 20 vorzüglich die st. hauptsächlich.
501, 21—22 Das ausschließliche und ausnahmslose Bestimmtwerden st. Das — Ausnahme.
501, 26 verändernden st. bewegenden.
501, 29 an st. auf.
501, 30 mannigfaltigere st. mannigfaltige.
501, 31 eines st. des.
501, 31 könnte st. konnte.
501, 33 zu ergreifen, zu wählen st. zu — ergreifen.
501, 35 Veränderung st. Bewegung.
501, 36 Erkenntnißvermögen st. Vorstellungsvermögen.
501, 37 ein fehlt.
501, 37 Graden st. Abstufungen.
502, 2 eben als solches st. als solches eben.
502, 4 vornimmt st. vollzieht.
502, 6 folglich st. also.
502, 7 Mithin st. Demnach.
502, 15 Zusatz nach Selbstbewußtseyn: oder wenn man will, dem innern Sinn.
502, 16—17 Äußerungen das Motiv hervorruft st. Äußerung — wird.
502, 17 sich als dasjenige st. als dasjenige sich.
502, 18 Namen st. Worte.
502, 19 Zusatz nach gegebener: organischer.
502, 23 unmittelbare fehlt.
502, 24 gar st. sogar.
502, 24 wenn st. wo.
502, 33 Zusatz nach als: nur.
502, 34 Zusatz nach ist: von welcher Seite.
502, 35 und fehlt.
502, 35 gefallen st. gekommen.
503, 1—2 gleichermaaßen aber wirken auch die physikalischen oder chemischen Ursachen und ebenfalls die Reize nur st. Denn — nur.
503, 4 eben fehlt.
503, 8—9 die — Bewegung fehlt.
503, 9 Zusatz nach bei: den.
503, 13 Zusatz nach Erklärungen: der Wirkungen.
503, 15 unmittelbar fehlt.
503, 16 ja st. sogar.

Seite und Zeile:
503, 22—23 lasse ich, als eine ganz transscendente Frage, dahingestellt st. dies — dahingestellt.
503, 23 Anmerkung fehlt.
503, 25—26 das das menschliche Bewußtseyn vor jedem thierischen Auszeichnende st. das — thierischen.
503, 27 durch das Wort „Vernunft“ bezeichnet wird st. das — bezeichnet.
503, 29 Zusatz nach sondern: auch.
503, 33 Zusatz nach Begriffe: selbst.
504, 7 (d. i. Inbegriffe der Dinge) fehlt.
504, 9 demnach st. daher.
504, 10 folglich st. demnach.
504, 12 werden soll st. wird.
504, 16 der Zeit und dem Raume nach st. in — Raum.
504, 17—18 von diesem wird nun das als Motiv stärkere ihren Willen sofort bestimmen st. wovon — bestimmt.
504, 18—19 wodurch die Kausalität hier ganz augenfällig ist st. wodurch — wird.
504, 21 gewissermaaßen fehlt.
504, 21—29 vermöge dessen das Thier nicht durch Motive, sondern durch einen innern Zug und Trieb in Bewegung gesetzt wird, dessen Erörterung mich zu weit von meinem Thema abführen würde st. sofern — gewidmet.
504, 31 mittelst st. vermittelst.
504, 32 der st. welcher.
504, 33 umfaßt st. begreift.
504, 35 enge fehlt.
504, 37 dem Raum und der Zeit nach st. in — Zeit.
505, 8—9 welche das Thier nicht hat (abstrakte Begriffe, Gedanken) st. (abstrakte — hat.
505, 12—13 so augenfällig von dem der Thiere st. von — augenfällig.
505, 14 in st. aus.
505, 23 wiederholt und abwechselnd st. abwechselnd und wiederholt.
505, 26 viel st. weit.
505, 26 zusteht st. möglich ist.
505, 32 auch wohl st. wohl auch.
505, 35 aber st. jedoch.
505, 35 Zusatz nach nämlich: nur.
505, 37 Zusatz nach nämlich: nur.
505, 38 verändert st. geändert.
506, 1 mit der die Motive wirken st. der — Motive.
506, 2—3 bloß gedachte st. in — bestehende.
506, 6 Zusatz nach andere: überhaupt.
506, 6 ja ist auch st. ist sogar auch.
506, 6 Zusatz nach andern: zuletzt.
506, 9 nur st. bloß.

Seite und Zeile:
506, 9 womit st. wodurch.
506, 10—11 wie die Reize und eigentlichen Ursachen und selbst noch die rein anschaulichen Motive, an eine gewisse räumliche und zeitliche Nähe gebunden ist st. wie — ist.
506, 13 die st. eine.
506, 14—15 dieses aber ist bloß st. welches — ist.
506, 15 welches st. das.
506, 16 die Einwirkung solcher Motive st. seine Einwirkung.
506, 17—18 Dadurch wird aber die Ursächlichkeit der Motive und die mit ihr gesetzte Nothwendigkeit im Mindesten nicht aufgehoben st. Dies—auf.
506, 22 in Wahrheit st. in der That.
506, 23 bei dem st. dem.
506, 26 Kräfte st. Kraft.
506, 31 Zusatz nach als: das.
506, 34 welcher st. der.
506, 34—35 des Worts, sodann fehlt
506, 36 unterscheiden ließen st. deutlich — sondern.
507, 7 jenes Alles st. alles eben Angeführte.
507, 10—11 in — aufgekommene fehlt.
507, 15 und — er fehlt.
507, 18 Kausalverbindungen st. Wirkungen.
507, 21 und nun st. wenn wir.
507, 21—22 das Kausalitätsverhältniß vergleichen st. das — betrachten.
507, 23—25 Ausdehnen, Glühenmachen, Schmelzen, Verflüchtigen, Verbrennen, Thermo-Elektricität-Erregen st. Ausdehnung — Thermo-Elektricität.
507, 26 Wirkung st. Wirkungen.
507, 27 eines st. des.
507, 28 Zusatz nach mit: allen.
507, 29 leiser st. langsamer.
507, 30 Zusatz nach chemischen: und.
507, 32 Zusatz nach Zusammenhang: dadurch.
507, 37 das Licht, die Wärme, die Luft, der Boden, die Nahrung, st. die — Nahrung.
507, 38 nämlich die, welche die Säfte und Theile auf einander ausüben st. der — einander.
508, 1 Wirkungen st. Wirkung.
508, 4 Anmerkung fehlt.
508, 7 auch fehlt.
508, 13 Jahrhunderte st. Jahrtausende.
508, 14 äußert st. zeigte.
508, 16 Bäume st. Pflanze.
508, 25 Außerungen st. Aktionen.
508, 27 bis hieher st. bisher.
508, 28 zunächst fehlt.

Seite und Zeile:

508, 30 Bewegungen der Thiere st. Bewegung des Thieres.

509, 3 Zusatz nach kennten: Hier aber kommt das Selbstbewußtseyn dem Bewußtseyn anderer Dinge zu Hülfe.

509, 3—4 eine Erkenntniß ganz anderer Art, eine innere, ergänzt jetzt die äußere st. so — äußere.

509, 5 in diesem Falle st. hier.

509, 7 Wollen st. Willen.

509, 8 als st. wie.

509, 9 für ein st. als.

509, 10 Zusatz nach und: es.

509, 12 der Kausalität st. des Kausalverhältnisses.

509, 13 sich nur als die höchste Stufe ergebend st. nur — Stufe.

509, 13 ganz fehlt.

509, 14 Zusatz nach erheben: welches wir jetzt ein wenig näher betrachten wollen.

509, 17 einen Schatten st. eine schwache Dämmerung.

509, 18 Zusatz nach gerade: nur.

509, 19 wann st. wenn.

509, 20 und — vertauschen fehlt.

509, 21 tiefsten st. niedrigen.

509, 24—26 Oft sah ich, in Italien, Fliegen sich der Eidechse, die eben vor ihren Augen ihres Gleichen verschlang, zutraulich auf den Kopf setzen. st. Fliegen — Kopf.

509, 27 höher stehenden st. oberen.

509, 28 sondert st. trennt.

509, 30 und st. der.

509, 33 welche st. die.

510, 3 Zusatz nach gebrachten: hohen.

510, 15 Kausalzusammenhang st. Zusammenhang.

510, 16 Zusatz nach ist: hier.

510, 19 d. h. st. also.

510, 20 nicht-anschaulichen st. nichtanschauenden.

510, 20 also st. d. h.

510, 22 dadurch fehlt.

510, 27 Wort st. Worte.

510, 28 immer steht nach jedoch.

510, 28 bleibt st. ist.

510, 29 die oft schwierigen Kombinationen st. die — Kombination.

510, 32—33 oft steht hinter Mensch.

511, 3 Zusatz nach umgekehrt: nämlich von den Ursachen ausgehend.

511, 4 die Wirkungen st. die Wirkung.

511, 4—10 mit eben der Sicherheit in Anschlag, wie die mechanischen Wirkungen mechanischer Vorrichtungen st. mit — befolgt.

511, 14 der menschliche Verstand st. die — Intelligenz.

511, 24 sei ein absolut erster st. wäre ein erster.

Seite und Zeile:
511, 24 durch ihn st. dadurch.
511, 26 vorhergehenden st. ersten.
511, 27 genugsam st. hinlänglich.
511, 28 wann st. wenn.
511, 29 Zusatz nach bei: der.
511, 29 vor's Erste st. vor der Hand.
512, 1 speciell und fehlt.
512, 2 vorhergehenden st. vorigen.
512, 7—8 oder ich kann in das st. ich — ins.
512, 11 jetzt fehlt.
512, 13 ob st. wenn.
512, 16 tobend in die Tiefe stürzen st. sprudelnd hinunterstürzen.
512, 17 als aufrechter Strahl in die Luft spritzen st. frei — steigen.
512, 19 Zusatz nach ja: nämlich.
512, 20—21 als klarer und ebener Spiegel im Teiche st. ruhig — Teiche.
512, 23 jener st. jeder.
512, 23 denkt st. wähnt.
512, 24 eingetreten sind st. eintreten.
512, 27 die st. welche.
512, 27—28 Sein Irrthum, daß er das Alles jetzt gleich könne und überhaupt die Täuschung, die aus dem falsch ausgelegten Selbstbewußtseyn hier entsteht st. Sein — könne.
512, 35 und nun meint er st. Nun — aber.
512, 37 Dies ist aber Täuschung st. allein — Täuschung.
512, 38 die entgegenstehenden oder nach andern Seiten ziehenden st. die — entgegenstehenden.
513, 1 wo er dann st. worauf er.
513, 2 er st. es.
513, 6 dem st. jedem.
513, 11 schleppt st. führt.
513, 13 dieser st. der.
513, 14—15 Denken wir uns st. und denken uns.
513, 15 Zusatz nach jetzt: plötzlich.
513, 17 Da st. so.
513, 20—21 Dasselbe würde ihn aber st. Jedoch — ihn.
513, 21 unter st. von.
513, 22 jener oben aufgezählten st. unter — angeführten.
513, 23 zu der st. zur.
513, 25 wann st. indem.
513, 27 Zusatz nach Ausführungsmittel: das er in der Hand hält.
513, 31 wann ein solches eintritt st. nachdem — eingetreten.
513, 32 dann aber muß er es st. und muß es.
513, 32 dann st. denn.
513, 35 — 514, 28 Ich — könnte. fehlt.
514, 33 wegzieht oder wegtreibt st. weg zieht oder treibt.

Seite und Zeile:
514, 35—38 Und — zöge. fehlt.
515, 1 fände st. erführe.
515, 2—4 wenn er sich ein argumentum ad hominem bereitete, indem er, durch einen Dritten, plötzlich, laut und ernst „Das Gebälk stürzt ein“! rufen ließe, wo dann nachher die Wiedersprecher begreifen würden st. wenn — würden.
515, 8—9 und da für diese alle das Gesetz der Kausalität st. und — alle.
515, 10 kann auch er demselben nicht entzogen seyn st. muß — seyn.
515, 11 die durch die ganze Natur geführte fehlt.
515, 29 wann st. wenn.
515, 31 Zusatz nach der: genau.
515, 31 eintrifft st. eintritt.
515, 31 herumhüpfenden st. umherhüpfenden.
515, 34 als st. wie.
515, 35 der Menschen st. des Menschen.
515, 35 aber das Urtheilen steht st. das — kommt.
515, 37 — 516, 1 Unter — Ursache. fehlt.
516, 1 Zusatz nach man: nun.
516, 1 solches fehlt.
516, 4—5 Vielmehr ist der Satz vom zureichenden Grunde, d. h. das Princip durchgängiger Bestimmung und Abhängigkeit der Erscheinungen von einander, st. Denn — ist.
516, 7 welche st. die.
516, 9 soll der Verstand sich st. sollen wir.
516, 12 B, C, st. B, oder C,
516, 13 Zusatz nach könnte: d. h.
516, 14 d. h. fehlt.
516, 14 das st. was.
516, 15 folglich st. also.
516, 16 Zusatz nach Anfangs: als problematisch.
516, 19 Zusatz nach nur: wirklich.
516, 21 Zusatz nach ist: nämlich.
516, 22 Zusatz nach macht: nicht mehr.
516, 27 dieses st. des
516, 31 nöthigt st. genöthigt.
516, 32 Kräfte st. Kraft.
517, 2 ist st. sie ist.
517, 6—7 auf Galvanismus und dieser auf eine ursprüngliche Naturkraft, Elektricität genannt st. auf — Elektricität.
517, 7 dabei st. Hierbei.
517, 9—10 dieselbe st. ihre Wirksamkeit.
517, 11 Zusatz nach als: ursprüngliche.
517, 12—13 alle einzelnen Ursachen wirken, die den Gang der Weltkörper bestimmen st. die — wirken.
517, 15—16 denen zuletzt alle die Wirkungen beruhen st. denen — beruhen.

Seite und Zeile:
517, 18 als fehlt.
517, 19 innere und äußere fehlt.
517, 23 die st. welche.
517, 24 oben st. eben.
517, 27 Voraussetzung st. Voraussetzungen.
517, 28 Veränderungen st. Wirkungen.
517, 29 das Gesagte st. dies.
517, 32 nur fehlt.
517, 34 Äußerungen st. Äußerung.
517, 35 also st. folglich.
517, 37 übrigen st. andern.
517, 38 unmittelbar und intim bekannt ist st. und — ist.
518, 5 in jedem Menschen ist es, was man seinen Charakter nennt, st. vermöge — nennt.
518, 8—10 Durch —. Denn fehlt.
518, 11 ebenso st. so.
518, 15 und jeder Erklärung unerreichbar st. unerklärlich.
518, 17 am höchsten stehenden st. alleroberſten.
518, 18 einiger st. ein merklicher.
518, 21 jedem Menschen st. Jedem.
518, 22 überall st. allen.
518, 24 in der st. der.
518, 30 desgleichen st. des selben.
518, 31 völlig st. ganz.
518, 33—35 Deshalb — kennen fehlt.
518, 36 er st. Der — Menschen.
518, 37 kennen steht nach selbst.
519, 3 keineswegs st. nicht.
519, 4 Eben daher st. Daher auch.
519, 5 eigener fehlt.
519, 6 unterdessen glauben wir bald, st. bald glauben wir.
519, 9 Kräfte an ihm versuchen kann st. Kraft — versucht.
519, 10—11 des liberi arbitrii indifferentiae st. der Willensfreiheit.
519, 15 bis st. ehe.
519, 18—21 Überhaupt — nicht fehlt.
519, 27 — 520, 3 Nach — Erst fehlt.
520, 4 des st. seines.
520, 5 diesen st. ihn.
520, 6 und st. wie.
520, 7 Zusatz nach er: vorkommenden Falls.
520, 7 sich zumuthen und zutrauen st. sich — zumuthen.
520, 10 und methodisch fehlt.
520, 11 als welches st. was.
520, 14 des Menschen fehlt.
520, 15—18 Unter — selbe. fehlt.

Seite und Zeile:
520, 19—20 er die geringen st. sein — scheinbaren.
520, 23 zu welchen selbst aber st. zu denen jedoch.
520, 26 Zusatz nach einen: genau.
520, 27—28 wo man ihn nun bald genau auf der selben Handlungsweise, ja speciell auf denselben Streichen oder Schlichen wieder betreffen wird st. und — betrifft.
520, 28 Dennoch st. Zwar.
520, 31 hingegen sich fest st. wohl aber sich.
520, 35 Selbst wann st. Sogar wenn.
521, 2 Tadel oder Lob eigentlich nicht geradezu die Handlung, auch nicht st. Lob — nicht.
521, 3 Zusatz nach Motiv: zu solcher Handlung.
521, 9—10 Daher — Dieb fehlt.
521, 11 großen st. wichtigen.
521, 12 Zusatz nach gewollt: und.
521, 17 Zusatz nach d. h.: daß sie.
521, 19 die einer Naturkraft zukommt st. einer Naturkraft.
521, 19—21 wie — Auflage fehlt.
521, 23 Zusatz nach uns: beängstigend.
521, 24—26 wie — begangen fehlt.
521, 26 welches nur unter der Voraussetzung möglich ist st. Dies — möglich.
521, 27 Zusatz nach geblieben: sei.
521, 27—32 während hingegen die lächerlichsten Irrthümer und die gröbste Unwissenheit unserer Jugend, da sie bloß Sache des Kopfes und nicht des Herzens sind, uns im Alter nicht beschämen, als von welchen wir längst zurückgekommen sind und sie abgelegt haben st. da — abgelegt.
521, 32 Zusatz nach Wahrheit: endlich.
521, 36 ernstlichen st. ernsten.
521, 37 doch fehlt.
522, 2 gebracht werden st. gelangen.
522, 3 Zusatz nach nicht: leicht.
522, 8 welchen st. denen.
522, 9 betretenen st. begangenen.
522, 9 Unrechtlichkeit st. Unredlichkeit.
522, 11—12 Arbeit, Genügsamkeit und Ehrlichkeit st. Ehrlichkeit — Genügsamkeit.
522, 12 in der Erkenntniß allein st. allein — Erkenntniß.
522, 18 zahllosen st. unzähligen.
522, 23 Zusatz nach sie: auch.
522, 26 in der Zwischenzeit erst st. erst — Zwischenzeit.
522, 27—28 und nun Motive auf ihn einwirken, die es früher nicht konnten st. wodurch — war.
522, 28—29 Daher st. In diesem Sinn.
522, 29 gut st. richtig.
522, 29 Zweckbegriff st. Zweck.
522, 30 non agit st. movet non.

Seite und Zeile:

522, 30 Zusatz nach secundum (am Ende der Zeile): suum.
522, 32 und fehlt.
522, 33 Zusatz nach die: erkannten.
522, 34—35 eine eigentliche Moralität fehlt.
522, 38 trägt st. trüge.
523, 1—8 Die — respuendi fehlt.
523, 11 das fehlt.
523, 12 hier st. dort.
523, 12 leisten st. seyn.
523, 13 Bei der allergleichsten Erziehung und Umgebung legen daher st. Daher — Umgebung.
523, 15 Zusatz nach sie: noch.
523, 15 zeigen st. tragen.
523, 16 manchen st. seinen.
523, 16—17 erblich vom Vater, wie der Intellekt von der Mutter st. erblich — Mutter.
523, 17—18 Beides ist jedoch bedeutenden Modifikationen unterworfen, auf welche hier einzugehn, mich zu weit abführen würde st. worüber — verweise.
523, 19 individuellen fehlt.
523, 24 Aber sie war schon st. sie — schon.
523, 26 Zusatz nach 9: p. 1187, edit. Berol. d. 1831).
523, 27—28 (in . . . esse) fehlt.
523, 28 einwendet st. erinnert.
523, 29 auch ist er im Grunde selbst jener Meinung st. auch — Sokrates.
523, 31 Zusatz nach 13: p. 1144.
523, 33—36 (Singuli — nascimur) fehlt.
523, 37 im st. in dem.
524, 2 alle st. sämmtlich.
524, 9 Liebe fehlt.
524, 10 so verhält sie sich in dieser Hinsicht durchaus wie die übrigen st. so — anders.
524, 13 Hadriane, Titusse st. des — Titus.
524, 13—14 der der Nerone, Domitiane, Caligulas st. der — Domitian.
524, 16 Hatte — Erzieher fehlt.
524, 21 vom Cato st. über den Kato.
524, 25 des liberi arbitrii indifferentiae st. der Willensfreiheit.
524, Anmerkung, Z. 3 sich steht nach Historiker.
524, Anmerkung, Z. 3 wohl st. gewiß.
524, Anmerkung, Z. 4 Zusatz vor Schelling: Hr. v.
524, Anmerkung, Z. 7 als st. wie.
524, Anmerkung, Z. 8 sie beigebracht st. nicht — beizubringen.
525, 2 solchen fehlt.
525, 3 in jeder Lage fehlt.
525, 5 Zusatz nach Intellekt: ist.

Seite und Zeile:

525, 10 Betracht st. Betrachtung.
525, 11 Handlungsweisen st. Handlungsweise.
525, 17—18 Verschiedenheit der Art st. verschiedenen Art.
525, 20 alles zurück auf st. Alles auf — zurück.
525, 24 des liberi arbitrii indifferentiae st. der Willensfreiheit.
525, 25 diesem st. jenem.
525, 29 der Charakter ein Mal st. ein — Charakter.
525, 30 nachher aus ihm st. aus ihm nachher.
525, 31 danach st. demnach.
525, 33 Zusatz nach Kindern: deutlich.
525, 38 werden st. würden.
526, 1 der Handlungen st. des Handelns.
526, 2—4 letztern — wären st. letztere — wäre.
526, 4 bei st. unter.
526, 5 des liberi arbitrii indifferentiae st. der Willensfreiheit.
526, 6 und st. oder.
526, 8 Daraus st. Hieraus.
526, 17 sie st. es.
526, 26 Mensch st. Charakter.
526, 27 Zusatz nach ja: genau.
526, 29—31 anderer Motive bloß gestellt wäre, welche allein in der Gedankensphäre dieses Menschen, Andern unzugänglich, liegen. st. anderer — wäre.
526, 30 dieses st. des.
526, 31—32 des Menschen fehlt.
526, 37 diesem st. dem.
526, 37 folgen st. erfolgen.
526, 38 spielt st. zu spielen hat.
527, 1—11 Ebenso — entwickelt fehlt.
527, 16 Zusatz nach wird: ein.
527, 18—19 Und diesem Gesetz sind alle Dinge auf der Welt, ohne Ausnahme, unterworfen; schon die Scholastiker begriffen es in der Formel st. Dieses — Formel.
527, 20 Daher st. Demselben zufolge.
527, 23 nothwendig st. mit Nothwendigkeit.
527, 24 nie st. nicht.
527, 25 als je nachdem es ist st. als — ist.
527, 28 Zusatz nach seyn: muß.
527, 30 das da st. welches.
527, 32—36 Also jede Existentia setzt schlechterdings eine Essentia voraus: d. h. st. sondern — Denn.
527, 37 welche st. die.
527, 38 Zusatz nach behauptet: und.
528, 3 aber fehlt.
528, 4 als st. wie.

Seite und Zeile:

528, 6—7 des Anlasses st. der Veranlassung.
528, 11 Das liberum arbitrium indifferentiae st. Die Willensfreiheit.
528, 12 genommen st. betrachtet.
528, 14 Zusatz nach ein: gerader.
528, 18 gewesen seyn mögen st. seyn mochten.
528, 20 Zusatz nach arbitrium: indifferentiae.
528, 21 Ja, sie haben st. Sogar haben sie.
528, 22—23 vom Schein oder Vorurtheil beherrschten Menschenmenge st. dem — Menge.
528, 24 solche st. sie.
528, 30 Edition st. Ausgabe.
528, 31 welcher st. der.
528, 35 während st. da.
528, 38 aber auch seit ihm st. jedoch auch seitdem.
529, 3 gesammte st. ganze.
529, 5 die st. welche.
529, 10 Zusatz nach 13: p. 295.
529, 11—13 *διὰ τὴν ἀνάγκην μένει, τὴν τῆς ὁμοιότητος, ὥσπερ ὁ περὶ τῆς τριχὸς λόγος, τῆς ἰσχυρῶς μὲν ὁμοίως δὲ πάντῃ τεινομένης, ὅτι οὐ διαρραγήσεται, καὶ τοῦ πεινῶντος καὶ διψῶντος σφόδρα μὲν, ὁμοίως δὲ, καὶ τῶν ἐδωδίμων καὶ ποτῶν ἴσον ἀπέχοντος, καὶ γὰρ τοῦτον ἠρεμεῖν ἀναγκαῖον"* st. *καὶ . . . . . . ἀναγκαῖον.*
529, 13—16 (item — est) fehlt.
529, 17 setzte statt des Menschen st. vertauschte — gegen.
529, 18—20 seine durchgängige Gewohnheit ist, in seinen Sophismen, als handelnde Personen entweder den Sokrates und Plato, oder aber asinum auftreten zu lassen st. die — nehmen.
529, 21 dem libero arbitrio indifferentiae st. der Willensfreiheit.
529, 26—27 dem libero arbitrio indifferentiae st. der Willensfreiheit.
529, 27 Dann st. Sodann.
529, 29—30 sich hinter Worte und Phrasen flüchtet fehlt.
529, 30 und st. oder.
529, 31 Zusatz nach mehr: recht.
529, 32 Zusatz nach der: überhaupt.
529, 33 Anmerkung fehlt.
530, 10 stets fehlt.
530, 12 waren statt wurden.
530, 13—14 in — Scene fehlt.
530, 16 Sätzen fehlt.
530, 18 Quidquid fit, necessario fit fehlt.
530, 19 Zusatz nach diesen: zwei.
530, 20 Zusatz nach daß: gerade.
530, 25 — 531, 6 Auf der — gewesen. fehlt.
531, 6 Noch will ich, am Schlusse dieses Abschnitts st. Endlich — noch.
531, 7 hier fehlt.

Seite und Zeile:

531, 11 letztere fehlt.
531, 14 Doppeltgesicht (Double-sight) st. zweiten — sight).
531, 19 folglich st. also.
531, 20—22 Zweifel fängt, nach so vielen, von so verschiedenen Seiten kommenden Zeugnissen, an, schwer zu werden st. Zweifel — haben.
531, 23 — 532, 6 Ich — lasen fehlt.
533, 9—12 erinnere — richte fehlt.
533, 12 nenne ich Luthern st. Besonders — Luther.
533, 15 Zusatz nach daraus: (die ich nach der Ausg. v. Sebastian Schmidt, Strasb. 1707, anführe).
533, 17—18 Ich — 1707 fehlt.
533, 18 Pag. 145 st. Daselbst — es.
534, 6 Betrachtung st. Betracht.
534, 8 der Philosophie der Neueren st. der neuern Philosophie.
534, 8 ins deutliche st. zum deutlichen.
534, 9 ich meine st. nämlich.
534, 11 Realen zum Idealen st. Idealen zum Realen.
534, 15 intellektuale st. intellektuelle.
534, 16 auch immer st. stets.
534, 16 Zusatz nach frei: vorweg.
534, 17 ungleich st. sehr viel.
534, 18 Zusatz nach nicht: deutlich.
534, 20 Ethica fehlt.
534, 20 aber fehlt.
534, 23—24 ist er aber wieder entgegengesetzter Meinung, wie schon oben erwähnt st. aber — gemacht.
534, 24 Zusatz nach 10: p. 1179 (ed. Berol. d. 1831).
534, 26—29 (quod — est) fehlt.
534, 31—33 (Mores — offendantur) fehlt.
534, 33 Was mit der früher st. welches — oben.
534, 34 *Οὐ γὰρ* st. *Οὐκ.*
534, 36—38 (non — erit) fehlt.
535, 1 von st. nach.
535, 1 c. 10—19 st. 9—18.
535, 1 Zusatz nach und: in der.
535, 4 Sache st. Sachen.
535, 6—8 statt — Worte fehlt.
535, 8 Das st. Diese Methode.
535, 10 Willkürlichen und dem Nothwendigen st. Nothwendigen — Willkührlichen.
535, 12 liegt aber st. aber liegt.
535, 16 eine st. die.
535, 17 Eth. fehlt.
535, 17 Zusatz nach 10: p. 1226.
535, 18—19 (nam — est) fehlt.

Seite und Zeile:

535, 20 Nothwendigen und Willkürlichen st. Willkührlichen und Nothwendigen.

535, 21 heut zu Tage st. heute.

535, 22 Zusatz nach Aristoteles: In der Metaphysica VIII, 5, führt den Aristoteles sein eigener Gedankengang ganz nahe an die Einsicht in die Nothwendigkeit der Willensakte hinan; allein, seiner Eigenthümlichkeit gemäß, dringt er auch hier nicht weiter in die Tiefe, sondern gleitet, wie gewöhnlich, auf der Fläche fort, gelangt also zu jener Einsicht auch dies Mal nicht.

535, 23 — 536, 20 Schon — Sache fehlt.

536, 21 Aber fehlt.

536, 22 mit Allem, was daran hängt fehlt.

536, 24 zu erwähnen ist. Aber sogleich st. in — jedoch.

536, 25 Zusatz nach ihn: auch.

536, 26—27 bis zu Inkonsequenzen, ja Widersprüchen geht st. ihn — führt.

536, 32 fähig st. würdig.

536, 32 Argumentum st. Argumento.

536, 33 desumtum st. desumto.

536, 34 des Kontrovers st. der Kontroverse.

536, 37 Ansicht st. Meinung.

536, 38 richtete st. abfaßte.

537, 8 Argumentum sagt er: st. Argumento:

537, 13 das lib. arb. st. die Freiheit des Willens.

537, 20 ut“ — etc. st. ut caet.

537, 22 die fehlt.

537, 23 gehalten st. angesehen.

537, 23 sofort als st. als sofort.

537, 25 sita st. situm.

537, 27 in Einklang zu bringen mit der Gerechtigkeit Gottes st. mit — bringen.

537, 31 zweier, die ich anführen werde st. dreier — werden.

537, 33 Er st. Augustinus.

537, 34 ganz fehlt.

537, 34 des ersten Buchs st. der Bücher.

537, 35 quaeso, fehlt.

538, 18 — 539, 26 Ganz — rückwärts. fehlt.

539, 27 im engern Sinne fehlt.

539, 28—29 diese st. die — angeregte.

539, 30 geschweige Vanini's fehlt.

539, 31 erwähnen st. gedenken.

539, 32 gegen das Ende, wo es p. 105 heißt st. wo — heißt.

540, 7 Anmerkung fehlt.

540, 8 Zusatz nach macht: darauf.

540, 9 unauflösbar st. unlösbar.

540, 10 Zusatz nach von: diesen.

Seite und Zeile:

540, 12—13 wo er sagt st. und — Rosenkranzischen.

540, 14 als allgemeine Ursache st. als allgemeines Urwesen.

540, 18 verschiedenen st. unterschiedenen.

541, 8—9 zu heben durch den Unterschied zwischen Erscheinung und Ding an sich st. durch — heben.

541, 10 nichts im Wesentlichen der Sache geändert st. im — geändert.

541, 12 und fügt hinzu st. wo er hinzufügt.

541, 15 hatten st. hätten.

541, 20 sehr fehlt.

541, 21 höchst — sagen fehlt.

541, 22 jene st. die.

541, 26 nun st. wie gesagt.

541, 26 vorher st. oben.

541, 28 Zusatz nach arbitrium: indiffer.

541, 35—36 Essentia und Existentia st. Existentia und Essentia.

541, 37 daher st. demnach.

542, 1 sind Folge st. folgen aus.

542, 3 so liegt es daran st. so kommt es daher.

542, 5 würden wir st. würde man.

542, 7 geht st. gienge.

542, 7—8 so sehr sich bemüht, den Willen zu einer Tabula rasa zu machen st. so — möchte.

542, 13 dann st. denn.

542, 15 oder st. und.

542, 16 sofern st. wenn.

542, 16 Wesen und Seyn st. Seyn und Wesen.

542, 17 Zusatz nach angeführten: vier.

542, 17 vergeblich sich st. sich vergeblich.

542, 19 die fehlt,

542, 24 suae naturae st. naturae suae.

542, 28 — 543, 36 Wenn nämlich — et focis fehlt.

543, 37 jetzt meinen Bericht st. endlich — Bericht.

544, 4 gewärtigen st. hoffen.

544, 10 des Dante st. Dante's.

544, 12—14 Seine diesem Gegenstande eigens gewidmete Schrift Quaestiones . . . . . . erschien 1656 st. dessen — erschien.

544, 15 sie ist jetzt selten fehlt.

544, 15—18 Aus der englischen Ausgabe derselben (befindlich in Ths. Hobbes moral and political works, Lond. 1750, I Band Folio, p. 469 sqq.) setze ich folgende Hauptstelle her: p. 483 st. In Englischer — S. 483.

544, 34 wants st. wanteth.

544, 38 whatsoever st. whatever.

545, 12 Anmerkung fehlt.

Seite und Zeile:

546, 4 quod st. quae.

546, 7 den fehlt.

546, 9 brauche ich nur ein paar Stellen herzusetzen st. werden — hinreichen.

546, 13 determinetur st. determinatur.

546, 23 apertis oculis st. oculis apertis.

547, 1 merkwürdiger st. beachtenswerther.

547, 2 d. h. st. d. i.

547, 3 Ao. st. im Jahr.

547, 5—11 vertheidigt hatte; wobei er aber durch eine gewisse Bitterkeit und sogar unzeitigen Scherz ein heimliches Gefühl des Unrechts verrieth. st. vertheidigt — pereat.

547, 12 Die gleiche Meinungsänderung st. Die selbe Meinungsveränderung.

547, 14—15 die Wahrheit in dieser Sache ist st. die — ist.

547, 16—20 David Hume, den ich oben nur beiläufig zu erwähnen hatte, schreibt in seinem Essay on liberty and necessity mit der innigsten Überzeugung von der Nothwendigkeit der Willensakte, bei gegebenen Motiven, und trägt sie in seiner klaren und populären Weise höchst faßlich vor. st. Hume — deutlich vor.

547, 23 Zusatz nach and: the.

547, 27 Anmerkung fehlt.

547, 29 überzeugend und ausführlich st. ausführlich und überzeugend.

547, 30 einem st. seinem.

548, 2—3 Seine Resultate zu charakterisiren st. Zur — Resultate.

548, 3 welche ich fehlt.

548, 4 citire fehlt.

548, 10 Zusatz nach of: the.

548, 22 weight st. weights.

549, 2 Anmerkung fehlt.

549, 5 sehr fehlt.

549, 5 Er st. Priestley.

550, 5 Anmerkung fehlt.

550, 6 gegangen st. ergangen.

550, 6 Zusatz nach ist: der unsterbliche.

550, 7 und er berichtet es st. welcher — berichtet.

550, 9—10 lebhaft und ausführlich st. ausführlich und lebhaft.

550, 13 à st. de.

550, 16 d'en st. de.

550, 19 Zusatz nach im: gleich.

550, 25 Zusatz nach nous: ne.

550, 26 faisons st. fesons.

550, 28 Zusatz nach Köpfe: von der entgegengesetzten Meinung.

551, 6—7 Er hebt seine „Ideen zu einer allgemeinen Geschichte" mit folgenden Worten an st. Seine — an

551, 8 mag st. möge.

Seite und Zeile:
551, 11—13 Er sagt (Krit. d. rein. Vern. p. 548 der 1sten oder 577 der 5ten Aufl.) st. In — er.
551, 27 Zusatz vor Ebendaselbst: Und.
551, 33 in empirischem st. im empirischen.
551, 36 in der fehlt.
551, 37 oder S. 230 der Rosenkranzischen fehlt.
552, 6 Sonnen- oder Mondfinsterniß st. Mond- oder Sonnenfinsterniß.
552, 11 in der fehlt.
552, 12 Krit. der rein. Vern. Elementarlehre IIter Th., IIte Abth., IItes Buch, II. Hauptst. III p. 532—554 der ersten Aufl. oder p. 560—582 der 5ten st. Kritik — Auflage.
552, 13 faßlicher st. deutlicher.
552, 14 Zusatz nach Vernunft: I Theil, I Buch, IIItes Hauptst.
552, 14—15 oder S. 224—231 der Rosenkranzischen fehlt.
552, 15—16 welche überaus tief gedachten Stellen Jeder lesen muß st. diese — lesen.
552, 16—17 vom Zusammenbestehn st. von der Vereinbarkeit.
552, 19 aller fehlt.
552, 20—31 Arbeit sich hauptsächlich durch zwei Stücke: erstlich dadurch, daß ich, auf Anleitung der Preisfrage, die Wahrnehmung des Willens in unserm Innern von der desselben in der Außenwelt streng geschieden habe, wonach die im 2ten Abschnitt enthaltene Aufdeckung der Quelle der durch das Selbstbewußtseyn entstehenden Täuschung allererst möglich geworden ist; und 2tens dadurch, daß ich den Willen im Verhältniß und Zusammenhang mit der gesammten Natur in Betrachtung genommen habe, was Jene alle unterließen; überhaupt aber durch das Methodische und Systematische der Behandlung, wie es der Charakter einer Monographie mit sich bringt, sodann durch die deutliche Sonderung dreier Arten der Freiheit, und endlich durch viele neue Bemerkungen und Gedanken. st. Abhandlung — konnte.
552, 33 die st. welche.
552, 35—553, 3 Von der zuletzt erwähnten wichtigen und tiefsinnigen Lehre Kants hat Hrr. v. Schelling, in seinen „Untersuchungen über die menschliche Freiheit" (p. 465—471 des ersten Bandes seiner Phil. Schriften 1809) eine erläuternde Paraphrase geliefert, welche, vermöge der Lebhaftigkeit ihres Kolorits, dienen kann, Manchem die Sache faßlicher zu machen, als die gründliche aber trockene Darstellung Kants selbst es vermag, und insofern zu empfehlen ist. st. Von — vermag.
553, 3 dieser Paraphrase st. derselben.
553, 4—5 Ehre Kants und der Wahrheit die Rüge hinzuzufügen st. Ehre — rügen.
553, 5 Hr. v. Schelling st. Schelling.
553, 5 und fehlt.
553, 7 Lehren Kants st. Kantischen Lehren.
553, 8 jetzt folgt st. er jetzt darlegt.

Seite und Zeile:

553, 12 des Hrn. v. Schelling st. Schellings.

553, 19 Hr. v. Schelling st. Schelling.

553, 22 (p. 465 seiner erwähnten Abhandlung) st. S. 465.

553, 25—26 hier zu sagen „Kant", wie es die Redlichkeit forderte st. hier — Kant.

553, 28 Hrn. v. Schellings st. Schellings.

553, 29 die Lehre Kants st. Kants Lehre.

553, 29—31 die Benennung Idealismus für seine Philosophie wiederholentlich abgelehnt, ja seiner st. gegen — seiner.

553, 33 Hr. v. Schelling st. Schelling.

554, 3 ein Jeder st. Jeder.

554, 4 Zusatz nach ihm: ganz.

554, 6 fähig gewesen wären der Welt zu liefern st. zu — wären.

554, 7 die Abhandlung des Hrn. v. Schelling zu erwähnen st. von — sprechen.

554, 12 zu st. in.

554, 12 recht st. ganz.

554, 13 dem Knabenvolk gehört die Bahn st. das — Bahn.

554, 13—16 Uebrigens — verraten fehlt.

554, 19—20 uns über den Begriff derselben neue oder gründliche Aufklärungen zu verschaffen st. uns — verschaffen.

554, 20 in der st. durch die.

554, 21 Zusatz nach an: mit der Hr. v. Schelling auftritt.

554, 24 auch fehlt.

554, 29 von einem st. über einen.

554, 33 Zusatz nach Abhandlung: aber.

554, 38 intellektuelle st. intellektuale.

555, 1 Zusatz nach Verdutzen: und.

555, 2 dem — streuen fehlt.

555, 3 Zusatz nach geworden: Unredlichkeit der Geist,

555, 3—4 statt der Einsicht leitet Absicht st. durchgängig — Absicht.

555, 7 durch Hegel, der, um die durch Kant errungene Freiheit des Denkens wieder zu ersticken, (horresco referens) die Philosophie, die Tochter der Vernunft und künftige Mutter der Wahrheit, zum Werkzeug des Obskurantismus und protestantischen Jesuitismus machte st. in — Jesuitismus.

555, 10—11 der Staatszwecke fehlt.

555, 13 zu erzielen, den Deckmantel des unsinnigsten Gallimathias, der jemals, wenigstens außer dem Tollhause, gehört worden, darüber zog. st. herbeizuführen — darüber.

555, 17 In Frankreich und England st. In — Frankreich.

555, 17—18 beinahe st. im Ganzen genommen, fast.

555, 19 den sein Herausgeber, W. Cousin, „le premier métaphysicien Français de mon tems" nennet st. von — genannt.

555, 22 Zusatz nach et: du.

Seite und Zeile:

555, 24 Zusatz nach es: hauptsächlich in Folge der durch die Hegelsche Verdummungs-Philosophie herbeigeführten Rohheit.

555, 25 viele st. manche.

555, 26 Zusatz nach dem: modernen.

555, 27 ist Ihnen eine sichere und ausgemachte Sache st. tritt — auf.

555, 29—556, 5 Sie — hat. fehlt.

556, 6 Zusatz nach zurufen: was Schiller den Wallenstein sagen läßt.

556, 10—11 Jedoch — seyn fehlt.

556, 12 nun gar st. dann wieder.

556, 13 politischen fehlt.

556, 14—15 reden sie, bei jeder Gelegenheit von der „Freiheit des Menschen“, der „sittlichen Freiheit“/ st. ergreifen — erwähnen.

556, 15—16 Sie dünken sich etwas damit fehlt.

556, 16 eine fehlt.

556, 17 zwar sich st. sich freilich.

556, 17 Zusatz nach dürfte: (was sie selbst wohl nie getan haben); so.

556, 18—19 daß was sie dabei denken, nichts Anderes ist, als unser altes lib. arb. indiff. st. daß — denken.

556, 20 mögen st. möchten.

556, 21 ein st. einen.

556, 21 Unzulässigkeit st. Unstatthaftigkeit.

556, 22 nie st. nimmer.

556, 24—557, 14 Daher eben — gelehrt haben fehlt.

557, 14—18 Aber nicht allein hat die Natur zu allen Zeiten nur höchst wenige wirkliche Denker, als seltene Ausnahmen, hervorgebracht; sondern diese Wenigen selbst sind stets auch nur für sehr Wenige dagewesen st. woran — sind.

557, 20 Zusatz nach der: ächten.

557, 23 sind ihre Aussagen unmittelbar richtig st. treffen — Wahrheit.

557, 24 In Shakespeare's st. Im Shakespeare.

557, 29 Anmerkung fehlt.

557, 30—33 In — so nebst Anmerkung fehlt.

558, 1—4 Jener große Kenner und Maler des menschlichen Herzens und seiner geheimsten Regungen, Walter Scott, hat auch diese tiefliegende Wahrheit rein zu Tage gefördert. In seinem Roman „St. Romans Well“ (Vol. 3, ch. 6) stellt er st. Auch — stellt.

558, 5 Todbette st. Sterbebette.

558, 14 Anmerkung fehlt.

558, 14 Zusatz nach thought: Man vergleiche diese Stelle mit der oben angeführten (mit p. 90 bezeichneten) von Priestley.

558, 15—559, 15 Einen Beleg — Macht. fehlt.

559, 16—17 Auch gehören hieher Schillers Worte in Wallenstein st. Auch — aus.

560, 6 der st. des.

560, 8 nun st. jetzt.

Seite und Zeile:
560, 10 Zusatz nach Untersuchung: der Aussage.
560, 16 denjenigen st. denen.
560, 17 die st. welche.
560, 21 erlauchteten (Druckf.) st. erleuchteten.
561, 1 nicht aber st. und nicht.
561, 6 Worte herzusetzen ich st. Worte — wiederholen.
561, 18 war st. sei.
561, 21—22 manche Irrthümer fehlt.
561, 25—26 oder S. 239 der Rosenkranzischen.) fehlt. Auch steht diese Quellenangabe vor dem Citat.
561, 30 jener st. jenen.
561, 35—36 als die bisherige st. als — gehabt.
561, 38 mit Grund st. allenfalls.
562, 4 welche st. welches.
562, 5 festgestellte st. bewiesene.
562, 6 strengen fehlt.
562, 7 gegebenen fehlt.
562, 7 hervorgehn st. erfolgen.
562, 8 selbst st. ganz.
562, 19 den Alten hingegen st. hingegen den Alten.
562, 20—21 des Problems der st. das Problem von der.
562, 21 desjenigen des Verhältnisses st. das vom Verhältniß.
562, 21 Zusatz nach zwischen: dem.
562, 26 in Hinsicht st. hinsichtlich.
562, 27 er st. es.
562, 29—30 den umgekehrten st. umgekehrt den.
562, 31 beizumessen st. beizulegen.
562, 31 es st. dasselbe.
562, 32 Zusatz nach diesem: abhängen und.
562, 34 Handlung st. Handlungen.
562, 37 Dingen st. Forschungen.
563, 1—2 ursprünglich und wesentlich allein für praktische und nicht für spekulative Zwecke st. ursprünglich — Zwecken.
563, 2 Zusatz nach ist: Da nun aber jede Monographie ein vom Ganzen ihrer Wissenschaft willkürlich Getrenntes ist und der anatomischen Abbildung eines einzelnen Theiles gleicht, dessen Zusammenhang mit dem Ganzen man hinzuzudenken sich aufgefordert fühlt und hiezu wenigstens die Grundzüge angedeutet sehn möchte; so will ich, in diesem Sinn, zur Auffindung des Vereinigungspunktes der von mir festgestellten isolirten Wahrheit mit der Ethik und Metaphysik, durch einige allgemeine Andeutungen Anleitung geben.
563, 3—564, 32 Wenn — begreifen fehlt.
564, 33 Im Obigen wurde gesagt st. Im — ergeben.
564, 36 Mittlerer st. Mittleres.
564, 37 Zusatz nach beiden: ihr.

Seite und Zeile:
565, 2 Zusatz nach und: daß.
565, 2—3 angeregt werde st. bestimmbar sei.
565, 3—4 und unveränderliche fehlt.
565, 5 also dieser st. dieser Charakter.
565, 6 hieraus st. hiedurch.
565, 10 eben wieder st. wieder eben.
565, 15 er st. es.
565, 16 Zusatz nach allein: und ohne das Motiv.
565, 17—18 bei Hinzutritt des Motivs sie unausbleiblich vollzieht st. beim — unterlassen.
565, 28—29 in Rechnung gezogen st. in Anschlag gebracht.
565, 31 Zusatz nach Kant: (Krit. d. rein. Vern. p. 532—554 der ersten Auflage, oder p. 560—582 der 5ten Aufl., desgleichen Krit. d. prakt. Vern. p. 169—179 der 4ten Aufl.).
565, 31 vom st. von dem.
565, 32—33 und zwischen Nothwendigkeit und Freiheit st. und — Nothwendigkeit.
565, 37 seyn würde st. wäre.
566, 2—3 von — und fehlt.
566, 7 ganzen st. gesammten.
566, 9 Kant st. ihm.
566, 11 strengste st. strenge.
566, 15 und fehlt.
566, 19 und Grundlage fehlt.
566, 19 ganzen fehlt.
566, 20 d. h. sein Wille als Ding an sich fehlt.
566, 21 auch allerdings st. allerdings auch.
566, 22—23 (als — Erscheinungen) fehlt.
566, 32 nur st. bloß.
566, 33 und fehlt.
566, 34 oder st. d. h.
566, 34 das innere und wahre Wesen st. das Wesen an sich.
566, 35 eigenen fehlt.
566, 37 hat er schon einen bestimmten Charakter angenommen st. stellt — dar.
567, 1 hinzutretenden st. hinzugetretenen.
567, 3 Zusatz nach abzusehen: allerdings.
567, 5 den st. unsern.
567, 8 gebundene st. geknüpfte.
567, 10 vermöge st. eben wegen.
567, 13 Zusatz nach sie: einzeln.
567, 13 und im Einzelnen bestimmt fehlt.
567, 19—20 bestimmen für den individuellen Fall allein die Motive st. wird — bestimmt.
567, 22 Zusatz vor ein: und.

Seite und Zeile:
567, 22 aller Zeiten gewesen fehlt.
567, 24—25 aus ihm aber folgt, auf Anlaß der Motive st. aber — folgt.
567, 27 hiedurch st. Hierauf.
567, 27 gewähnten st. vermeinten.
567, 28 das — und fehlt.
567, 37—38 darin mitbegriffen st. mit darin begriffen.
568, 1—2 wie auch das der Verantwortlichkeit fehlt.
568, 3 weiset st. hinweist.
568, 7 und thut es doch nothwendig fehlt.
568, 10 er st. es.
568, 13 Zusatz nach hingegen: d. h. von Innen.
568, 15 sogar st. selbst.
568, 16 jedes st. es.
568, 18 nur st. bloß.
568, 18 nämlich fehlt.
568, 19 Thaten st. Handlungen.
568, 23 verstanden wissen möchte „la liberté est un mystère“ st. la — möchte.
568, 30 erste und letzte st. erstere und letztere.
569, 4 vorhanden sind st. vorliegen.
569, 5 vorhält st. darstellt.
569, 8 intellektual st. intellektuell.
569, 9 Thaten st. Handlungen.
569, 13 intellektuale st. intellektuelle.
569, 15 nur fehlt.
569, 16 in einem einzelnen st. im einzelnen.
569, 17—18 Delirium, Paroxysmus, Wahnsinn st. Wahnsinn, Delirium, Paroxysmus.
569, 19 wie st. z. B.
569, 21 u. s. w. st. u. dgl. m.
569, 24 diesen st. solchen.
569, 28 Zusatz nach ihn: gar.
569, 30 der . . . Strafe st. den . . . Strafen.
569, 31—33 und — Handlungen fehlt.
569, 36 Zusatz nach unmöglich: denn.
569, 36 den Willen st. ihn.
569, 36 Zusatz nach ist: damit.
569, 37 welche st. die.
569, 38 zerrissen st. gerissen.
569, 38 Daher geht, in solchem Fall, die Schuld st. Die — Fall.
570, 4 d. h. st. d. i.
570, 8 Zusatz nach oder: er.
570, 10 aufzunehmen st. zuzulassen.
570, 11 wann st. wenn.
570, 13 habe st. hat.

Seite und Zeile:
570, 15 habe st. hat.
570, 16 intellektuale st. intellektuelle.
570, 22 die st. welche.
570, 25 Art st. Natur.
570, 25 erste st. erstere.
570, 28 könnten st. konnten.
570, 35 als manslaughter angesehn st. manslaughter genannt.
570, 35 Zusatz nach und: nur.
570, 38 hingegen st. dagegen.
571, 1 Wollens st. Willens.
571, 3 während desselben st. hier.
571,3 intellektuale st. intellektuelle.
571, 7 Ethica ad Eudemum st. Ethic. Eudem.
571, 7 Zusatz nach 9: p. 1223 u. 1225.
571, 8 Zusatz nach 2: p. 1110. 11.
571, 9 wann st. wenn.
571, 9 oder st. und.
571, 10 Mensch st. Verbrecher.
571, 11 war st. gewesen sei.
571, 12—572,11 Im — entgegenkommt. fehlt.

B. Abweichungen der ersten Auflage der „Ethik“ (1841) von der vorliegenden.

Seite und Zeile:
431, 8 zur Ergänzung des Ersten Abschnittes fehlt.
431, 16 von st. der.
431, 18 Anm. fehlt.
433 Vorrede st. Vorrede zur ersten Auflage.
437, 16 zu st. an.
443, 28 Anm. fehlt.
444 fehlt Zeile 6, die dazu gehörende Anmerkung und die Übertragung ins Lateinische.
444, 16 Anm. fehlt.
447, 32 Übertragung ins Lateinische fehlt.
459 Anm. Z. 1—2 (wie — 398) fehlt.
459 Anm. Z. 4—6 Mir ist der Mythos nicht bekannt st. Er — wurde.
460 Anm. Z. 1—2 vulgo — Litteratur, fehlt.
463, 21 gegen st. neben.
464, 15 Anm. fehlt.
466, 6 Anm. fehlt.
474, 4 die st. welche.
477, 21 gebe st. stelle .... auf.

Seite und Zeile:
478, 1 Anm. fehlt.
478, 15 keinem Bezuge st. keiner Beziehung.
480, 15 oder vielmehr Postulat, fehlt.
481, 1—2 denn das Selbstbewußtseyn ist unmittelbar fehlt.
481, 25 Anm. fehlt.
482, 20 Auf das st. zudem.
485, 16—19 Er — 669.) fehlt.
486, 3 Auch fehlt.
486, 27—30 Das — worden. fehlt.
486, 30 nämlich fehlt.
487, 25 (konträr) Entgegengesetztes st. Entgegengesetztes. Anm. fehlt.
488, 38 — 489, 3 nur — werden. fehlt.
489, 3 nur redet sie st. Denn sie redet.
495, 9 auf fehlt.
497, 12 Anm. fehlt
498, 11 speciell und fehlt.
499, 29 sich st. einander.
499, 29—34 d. h., die Körper, welche die Träger der Ursach und Wirkung genannten Zustände sind, werden dabei beiderseits in gleichem Maaße verändert. — Zweitens dadurch, daß allemal der Grad der Wirkung dem Grade der Ursach genau angemessen ist st. d. h. — ist,
500, 34 auch fehlt.
503, 8—9 die — Bewegung. fehlt.
503, 23 Anm. fehlt.
504, 10 deßhalb st. demnach.
504, 28 aber st. hier.
504, 32 der st. welcher.
504, 37 ist st. ist es,
506, 2 bloß gedachte Motiv st. in — Motiv.
506, 6 ja ist auch st. ist sogar auch.
507, 10—11 neuerlich — aufgekommene fehlt.
508, 4 Anm. fehlt.
508, 13 Jahrhunderte st. Jahrtausende.
508, 16 Baum st. Pflanze.
511, 8—10 genau genug kennte st. so — u. s. w.
511, 29 vors Erste st. vor der Hand.
511, 33 von einer st. einer.
512, 27 die st. welche.
513, 35 — 514, 28 Ich — könnte. fehlt.
514, 35—38 Und — zöge. fehlt.
515, 37 — 516, 1 Unter — Ursache fehlt.
516, 4 vielmehr st. denn.
517, 6 Zusatz nach Magnetismus: auf Galvanismus und dieser.
517, 9 sie st. ihre Wirksamkeit.
517, 35 also st. folglich.

Seite und Zeile:
518, 5—6 in jedem Menschen, ist st. vermöge — aus.
518, 8—10 Durch — Denn fehlt.
518, 17 einiger st. ein merklicher.
518, 33 aus st. aus der.
519, 18—21 Überhaupt — nicht. fehlt.
519, 27 — 520, 3 Nach — Erst fehlt.
520, 15—18 Unter — selbe. fehlt.
520, 19 er st. sein Charakter.
521, 9—10 Daher — Dieb.“ — fehlt.
521, 15 aber fehlt.
521, 19—21 wie — Auflage. — fehlt.
521, 27 denn, im Gegentheil, werden st. da, im Gegentheil,
522, 27 und st. wodurch.
522, 28 für die st. denen.
522, 30 non agit st. movet non.
522, 38 trägt st. trüge.
523, 1—8 Die — respuendi. fehlt.
523, 16 manchen st. seinen.
523, 17 beides ist jedoch bedeutenden Modifikationen unterworfen, und kann ich hier nicht weiter darauf eingehn st. worüber — verweise.
523, 27—28 Übertragung ins Lateinische fehlt.
523, 33—36 Übertragung ins Lateinische fehlt.
524, Anm. Z. 4 Hr. v. Schelling st. Schelling.
524, Anm. Z. 7 als st. wie.
525, 3 in jeder Lage, fehlt.
527, 1—11 Ebenso — entwickelt.“ fehlt.
527, 32—36 Vielmehr setzt eine jede Existentia schlechterdings eine Essentia voraus: d. h. st. sondern — Denn.
528, 21 Ja, sie haben st. Sogar haben sie,
529, 13—16 Übertragung ins Lateinische fehlt.
529, 33 Anm. fehlt.
530, 18 Quidquid — fit. fehlt.
531, 20 — 532, 6 fängt an, nach so vielen, von so verschiedenen Seiten kommenden Zeugnissen, schwer zu werden st. kann — lasen.
533, 9—12 nenne ich Luthern st. erinnere — Luther.
534, 26—29 Übertragung ins Lateinische fehlt.
534, 31—33 Übertragung ins Lateinische fehlt.
534, 36—38 Übertragung ins Lateinische fehlt.
535, 1 I, 10—19 st. I, 9—18.
535, 6—8 statt — Worte. fehlt.
535, 8 Das st. Diese Methode.
535, 18—19 Übertragung ins Lateinische fehlt.
535, 23—37 Schon — Buch. fehlt.
536, 5 Übertragung ins Lateinische fehlt.
536, 10—11 Übertragung ins Lateinische fehlt.

Seite und Zeile:
536, 14–20 Beinahe — Sache. fehlt.
536, 22 mit — hängt, fehlt.
536, 34 des Kontrovers st. der Kontroverse.
537, 22 deren st. welcher.
537, 31–32 zweier, die ich anführen werde st. dreier — werden.
538, 18 — 539, 26 Ganz — rückwärts. fehlt.
539, 27 im engern Sinne fehlt.
539, 28–29 nur diese schwere st. nur — schwere.
539, 30 geschweige Vanini's fehlt.
541, 20 sehr fehlt.
541, 21 höchst — sagen fehlt.
541, 26 nun st. wie gesagt.
542, 17 vier großen st. großen.
542, 21 Das gleiche st. Das selbe.
542, 28 — 543, 36 Wenn — focis. fehlt.
543, 37 Um aber jetzt meinen Bericht st. Um — Bericht.
544, 18 Anmerkung folgt nach „S. 483" st. nach S. 545, 12 „necessarily".
544, 29 et st. and.
545, Anm. Z. 3 wenn st. wenn jetzt.
545, Anm. Z. 10 Für st. Als.
545, Anm. Z. 18 was st. alles, was.
547, Anm. Z. 3 könne" st. kann."
548, 12 folgt die Anm. nach „stone" st. S. 549, 2 nach „nonsense".
549, Anm. Z. 19 eigentlichen st. angemessenen.
550, Anm. Z. 4 führte st. geführt habe.
552, 37 ff. stets Hr. v. Schelling st. Schelling.
553, 14 von st. aus.
553, 30–31 (z. B. — Rosenkr.) fehlt.
553, 31 ja st. und sogar.
554, 13 „dem Knabenvolk gehört die Bahn". st. „Das — Bahn".
554, 13–16 Uebrigens — verrathen. fehlt.
555, 7 durch st. in der Minister-Kreatur.
555, 7 der, um (Relativsatz) st. dieser, um (Hauptsatz).
555, 9 nunmehr fehlt.
555, 10–11 der Staatszwecke fehlt.
555, 29 — 556, 5 Sie — hat. fehlt.
556, 10–11 Jedoch — seyn. fehlt.
556, 12 Und nun gar st. Und dann wieder.
556, 15–16 Sie — damit. fehlt.
556, 24 — 557, 14 Daher — haben; fehlt.
557, 14 Aber nicht allein hat die Natur st. woran — Natur .... hat.
557, 17–18 sondern ... sind ... dagewesen st. sondern — dagewesen sind.
557, 30–32 In — so. und Anm. fehlt.
558, 15 — 559, 15 Einen — Macht. fehlt.
559, 16–17 gehört hieher: st. spricht — aus:

Seite und Zeile:
564, 4 für st. auf.
564, 5—10 Ueberaus — Also fehlt.
567, 19 bestimmen, für den individuellen Fall, allein die Motive st. wird — bestimmt.
569, 31—33 und — Handlungen. fehlt.
571, 11 — 572, 11 sei — entgegenkommt fehlt.
573, 9 S. 135 st. S. 128.
579, 21—25 Daher — Bip.) fehlt.
580, 13 Das st. Dies.
580, 23 Das st. Dies.
581, 9 ff. stets c. st. Cap. und p. st. S.
584, 10 als st. wie.
584, 23 Anm. fehlt.
587, 18 Anm. fehlt.
589, 9 Anm. fehlt.
592, 14 der st. welcher.
593, 19—24 Eine — seyn. fehlt.
598, 1 sich denkt st. denkt.
598 Anm. Z. 2 Bd. I, § 69 fehlt.
598, 13 Sodomie, Päderastie und Onanie st. Onanie — Bestialität.
598, 14 — 599, 2 Diese Vergehungen sind aber eigentlich ganz sui generis und machen eine völlig abgesonderte Klasse für sich aus. In die Ethik gehören sie zwar insofern, als sie vom menschlichen Willen ausgehen. Allein sie sind so grundverschieden von dem ganzen übrigen Thema der Ethik, welches die Verhältnisse zwischen Mensch und Mensch betrifft und daher Tugenden und Laster abhandelt, die ungezwungen auf die Begriffe von Gerechtigkeit und Menschenliebe, nebst deren Gegentheil, zurücklaufen; daß ich es für unmöglich halte, ein Fundament und Princip der Ethik aufzustellen, aus welchem, neben den zuletzt genannten, eigentlichen Gegenständen derselben, zugleich auch die Gründe gegen jene Wollustsünden ungezwungen abzuleiten wären. Denn nur die Betrachtung von einem sehr allgemeinen Gesichtspunkte aus, das Zusammenfassen unter den Begriff „menschliches Thun überhaupt“ kann beide, sonst völlig heterogene Gegenstände zusammenbringen. Selbst die Päderastie unter den Begriff der Ungerechtigkeit gegen einen andern zu bringen, verhindert das volenti non fit injuria. Ich habe daher bei meiner im folgenden Theile aufzustellenden Begründung der Ethik die widernatürlichen Geschlechtsvergehungen ganz außer Acht gelassen und kann was ich darüber zu sagen habe gleich hier mit Wenigem beibringen. Diese Laster widernatürlicher Wollust sind eigentlich Vergehen gegen die Species als solche; gegen die Species, durch die und in der wir unser Daseyn haben: sie verletzen und vereiteln direkt die so wichtigen und der Natur so höchst angelegenen Mittel und Wege der Erhaltung dieser Species. Das Gewissen wird in Folge derselben sich auch in ganz anderer Art beschwert fühlen, als

Seite und Zeile:

in Folge der sonstigen moralischen Vergehungen, also ungerechter oder boshafter Handlungen: diese werden mehr Beängstigung, jene aber mehr Beschämung und Gefühl der Degradation zur Folge haben. st. Von — wird.

599, 19 Grundlegung zur st. der.
600, 15—16 wofür — möchten fehlt.
601, 22—23 von dem man nur eine einzige Species kennt und st. welches — ist.
607, 32 Anmerk. fehlt.
609, 24 von uns fehlt.
610, 22 möchte — sogar fehlt.
611, 37 S. 12 st. S. XII.
614, 19—20 statt — gebauet. fehlt.
615, 25 und wiederholten fehlt.
616, 30 S. 12 st. S. XII.
616, 35 als st. wie.
616, 36 als st. wie.
617, 28—31 Den — vorerzählten. fehlt
618, 36 das st. welches.
619, 21 lange fehlt.
619, 23—27 Übertragung ins Lateinische fehlt.
621, 35 die st. welche.
622, 13—14 (dessen — besteht) fehlt.
622, 15 seines Lehrers st. des Cartesius.
622, 28 erst fehlt.
623, 1 Anmerk. fehlt.
624, 3—34 Übrigens — Imperativen. fehlt.
626, 3 herrlich st. gründlich.
628, 4 Wordsworth fehlt.
628, 31 ja st. und sogar.
631, 21 ja er steht nothwendig st. und — nothwendig.
631, 24 Außer diesen zwei Relationen gesetzt st. Aus — hinausgesetzt.
631, 26 um noch einer weiteren Auseinandersetzung zu bedürfen st. als — bedürfte.
632, 5 (d. h. nicht — judaisirten) fehlt.
632, 7 wie gezeigt st. wie oben dargelegt.
632, 15 Mletschas-Moral st. Mlekhas-Moral (wohl Druckf. für das bessere Mletschas).
633, 11—12 welches — werden. fehlt.
633, 20 das st. dies.
634, 24 das st. dies.
634, 35 aufstellt st. aufgestellt.
634, 37 Das st. Dies.
635, 25 das st. dies.
641, 17 es st. dies.
643, 35 und es bleibt bloß dies übrig st. und — übrig.

Seite und Zeile:

645, 33 welche die Motive hervorrufen st. welche — werden.

647, 30 ja entgegengesetzte st. sogar eine entgegengesetzte.

648, 10 — 649, 31 Anm. fehlt.

650, 1 als st. wie.

650, 9 welcher st. der.

651, Anm. Z. 17 Thätigkeit st. Tauglichkeit.

652, 32 um sie ... zu vergeuden st. als daß sie ... vergeudet werden dürfte.

653, 20—21 als noch so Einer fehlt.

653, 21 Übertragung ins Lateinische fehlt.

653, 26—29 obwohl — hätte. fehlt.

653, 29 Ihm st. Fichten.

657, 7 Übertragung ins Lateinische fehlt.

658, 21 Anm. fehlt.

659, 10—11 erlangten st. erlangt hatten.

659, 30—34 am — ist. — fehlt.

659, 34 Aber st. Hingegen.

660, 2 das st. dies.

660, 24—25 und — Dieb.“ fehlt.

660, 26 Das st. Dies.

661, 35 als st. wie.

663, 28 Kenntniß von jener st. Erkenntniß jener

664, 22—28 Kriminalgeschichten — ist. fehlt.

664, 29 d. h. — abgeworfen fehlt.

665, 22 die st. welche.

666 Anm. Z. 1 dieses st. des.

666 Anm. Z. 2—10 Das — machen. fehlt.

666, 22 größtmöglichste st. größtmögliche.

667, 2—3 Alles — Wahlspruch. fehlt.

667, 22 — 668, 5 Nämlich — einärntet. fehlt.

668, 5—11 Wie der Egoismus sich im Alltagsleben zeigt, wo er, trotz der Höflichkeit, die man ihm als Feigenblatt vorsteckt, doch stets aus irgend einer Ecke hervorguckt, habe ich § 8 bei Erläuterung des zweiten Kantischen Moralprincips auszuführen Gelegenheit gehabt. Die Höflichkeit ist anerkannte Heuchelei: st. Oben — Heuchelei:

670, 3—4 und — est). fehlt.

670, 4 nur st. Jedoch.

670, 6 und giftigsten fehlt.

670, 8 lieben und fehlt.

670, 9—14 allein — § 114. und Anm. fehlen.

676, 20 Zusatz nach selbst: und Nachweisung der gegen die Species als solche vorkommenden Vergehungen als völlig sui generis.

677, 34 zum st. zu.

679, 15 vorerst st. fürs Erste.

679, 29 Behufs st. Zum Behuf.

680, 37 Ankündigende st. kund Gebende.

Seite und Zeile:
681, 21—22 Ja, der Anblick.... kann st. Sogar kann der Anblick.
681, 28 nachmals st. damals.
683, 18—20 Hingegen — wird. fehlt.
684, 15 Wesen st. Individuen.
684, 16—18 oder — Päderastie. fehlt.
686, 33 exoterisch st. exotisch.
687, 27 — 688, 2 Aber dies Eldorado liegt jetzt ferner als je st. Dies — paret.
688, 35 hinsichtlich st. in Rücksicht.
689, 3 Anm. fehlt.
690, 13—18 der — 66). fehlt.
690, 19—20 aufgetreten ist st. zur Sprache gekommen.
690, 37 dergleichen st. solchen.
691, 11—12 weil — übernahm: fehlt.
691, 35 — 692, 2 Noch — Gerechtigkeit. fehlt.
692, 3 als st. wie.
692, 5 für die st. zur.
692, 23 sie fehlt.
693, 3 Ablehnung st. Zurückweisung.
693, 26 Anm. fehlt.
693, 31 oder st. noch.
694, 8—14 Ask — bezeichnet. — und Anm. fehlen.
694, 14—15 Nach diesem Princip verfährt jeder Verständige, auch st. Auch — selbst.
694, 18—19 bald wohin und woher, dann st. erst — darauf.
694, 33—34 der Staat st. das Gesetz.
695, 11—13 Demgemäß — trova. und Anm. fehlen.
695, 14 gangbare fehlt.
696, 24 Zusatz nach Verdienst: durchaus.
696, 26 Jahrtausende vorher st. tausend Jahre früher.
696, 27 als st. wie.
696, 33—34 sogar — 33. fehlt.
697, 10 ethische st. moralische.
697, 14 ja st. sogar.
697, 16 kein Räsonnement.... dessen st. keine Argumentation.... deren.
697, 28 ja st. und.
698, 25 beifügt st. hinzufügt.
698, 26—27 Übertragung ins Lateinische fehlt.
698, 31 (Matth. 5, 2) st. (Matth. 6, 2). (Fehler der Ausgabe von 41.)
698, 33 auch hier fehlt.
698, 37 fragte st. früge.
699, 16—21 und — sei.) fehlt.
700, 14—17 und — haben. fehlt.
700, 18 für jeden st. in jedem.
701, 17 durch st. wegen.

Seite und Zeile:
701, 35 für st. gegen.
702, 13 fördern st. befördern.
705, 23—27 Diese — 229.) fehlt.
706, 22—25 daher — 2. fehlt.
706, 25—26 hingegen noch leiser, als im ersten st. Hingegen — seyn.
707, 22 Übertragung ins Lateinische fehlt.
707, 27 cum faece siccata fugiunt amici st. diffugiunt — amici.
707, 33 Oft haben sich .... verwandelt st. oft haben .... sich .... verwandelt.
708, 10 habe st. hätte.
708, 22—24 Sogar — erregt. fehlt.
708, 33 liegen möchte st. liegt.
709, 12—15 Solcher — facultés? fehlt.
709, 22 Leibnitzianer st. Kartesianer.
709, 26 analog st. entsprechend.
709, 28 Schwangerseyn fehlt.
710, 4—12 In — herabzusetzen. fehlt.
710, 18—19 wie — wird, fehlt.
710, 30 — 711, 1 Das, wodurch der Mensch sich vom Thiere unterscheidet, ist offenbar nicht das Primäre, das Princip, der Archäus, das innere Wesen, der Kern beider Erscheinungen, welcher in der einen wie in der andern der Wille des Individuums ist; sondern allein das Sekundäre, der Intellekt, der Grad der Erkenntnißkraft, welcher .... ungleich höher steht st. Man — ist.
711, 7 judaisirten fehlt.
711, 15 Brahmaismus st. Brahmanismus.
711, 31 — 712, 1 Einen — Bip.). fehlt.
712, 33—34 diese übrigens in einem degradirenden Buchstabenglauben befangene Nation st. dieselbe — Trotz.
712, 36 — 713, 11 Denn — § 177. fehlt.
713, 11—13 Zu ihrem Ruhme sei es gesagt, daß in England das Gesetz auch die Thiere ganz ernstlich vor grausamer Behandlung schützt st. Zum — hat.
713, 14 was st. daß.
713, Anm. Z. 14 Zusatz nach Kosten: (beinahe 10 Thl. Preuß.).
714, Anm. Z. 1—16 Aber — betrachten.“ — fehlt.
714, Anm. Z. 17 Zeitungsnachricht st. Zeitungsnachrichten.
714, Anm. Z. 17 entstehenden st. errichteten.
714, Anm. Z. 19—22 Denn mit breiten Reden von „Momenten“ und „Bethätigen“ wird da nichts geschafft. st. wiewohl — zolle.
714, 6 sittlicher st. moralischer.
715, 13—16 welchen — können. fehlt.
716, 22 das st. dies.
718, 15 siehe Journ. Asiatique vol. 9. p. 62 st. Anm.
718, 22—26 (Atheniensibus — § 99. fehlt.
718, 26 Zusatz vor Ein: Und.
718, 30 — 719, 12 (nec — aufgelegteste.“ fehlt.

Seite und Zeile:
719, 33 Übertragung ins Lateinische fehlt.
720, 1—3 Übertragung ins Lateinische fehlt.
720, 7—8 Übertragung ins Lateinische fehlt.
720, 11—15 Übertragung ins Lateinische fehlt.
720, 18—19 welche — § 77. fehlt.
720, 19 auch fehlt.
720, 21 Vol. 2. Daselbst heißt es S. 240 st. Vol. 2, — es.
720, 26—31 Übertragung ins Lateinische fehlt.
721, 3—19 In — war. fehlt.
721, 31—32 hat st. und — wird.
722, 6—13 Es — Gesagten. fehlt.
725, 20 als st. wie.
725, 21 auch fehlt.
727, 30—31 auch — nacido; fehlt.
728, 8 den fehlt.
731, 20 angehängt st. angehangen.
731, 23—37 Hierüber — fuisse.) fehlt.
731, 37 Demgemäß st. Imgleichen.
732, 3 Und, um einen st. Um — einen.
732, 4 ich erinnere mich st. so ist mir . . . . erinnerlich.
732, 12—26 Einen — vorgekommen. — fehlt.
738, 13—14 oder — Lehre, fehlt.
738 Anm. Z. 1 Zusatz nach auf: den.
738 Anm. Z. 9 wie — Röer fehlt.
738 Anm. Z. 13 hat fehlt.
738 Anm. Z. 14—15 Näheres — § 184. fehlt.
739, 1—2 Übertragung ins Lateinische fehlt.
739, 25 schwere fehlt.
741, 11 ist . . . vorhanden st. existirt.
741, 37 — 742, 2 Denn — asi. fehlt.
743, 15—20 Wer — unterbricht. fehlt.
743, 35—36 und — trennte. fehlt.
746, 8 (sic) st. Anm.

C. Enthält die handschriftlichen Zusätze im Handexemplare von 1841.

Bemerkung vor dem Titelblatt des Handexemplars.

Dr. Nordwall aus Upsala sagt, daß der eigentliche Richter meiner Abhandlung in Kopenhagen nach aller Wahrscheinlichkeit gewesen ist Martensen, academicus und später Bischoff: ein Hegelianer und Verfasser einer Hegelianischen Moral.

Zu S. 466 der Vorrede (= H. XXXX).

Um dieselbe Zeit als dies erschien hatte Hr. v. Hammer-Purgstall die Petersburger Akademie, weil sie seine Preisschrift über die goldene Horde

nicht gekrönt, in sehr harten, ja groben Ausdrücken angegriffen; obwohl mir nicht scheint, daß das ihm widerfahrene Unrecht, auch nur halb so klar und erweislich wäre, wie das, welches ich im Obigen dargelegt habe. Jedoch hat die Petersb. Akad. sich gegen seine Anschuldigungen sehr ausführlich, mit Ruhe und Würde vertheidigt, in den Litteratur-Zeitungen. Die Dänische Akademie hingegen hat meine Anklagen, davon die erste ihre Redlichkeit, die zweite ihre Urtheilskraft betrifft, ohne Antwort gelassen, weil sie nämlich zu vornehm ist mir zu antworten. — Inzwischen möge Jeder der etwan daran denkt so eine Dänische Preisschrift zu beantworten aus der hier zum 2ten Mal veröffentlichten Preisschrift nebst dem Urtheil darüber und meiner Kritik desselben, abnehmen, wie es mit den oben genannten Eigenschaften jener vornehmen Akademie bestellt ist: besonders aber wer Perlen hat, hüte sich sie vor die — Dänische Akademie zu werfen.

An gleicher Stelle schreibt Sch.:

Die Akademie hat den Beweis zu führen, daß der Inhalt meiner Abhandlung nicht die Antwort auf ihre Frage sei. Bis sie dies bewiesen, steht sie da — ich brauche nicht zu sagen wie.

Wenn die Herrn nicht besser zu urtheilen verstehn, müssen sie auf ihre Preismedaille das Bild des Neides, mit dem berühmten Hauptschmuck setzen.

Zu S. 494 (= H. 25).

Das so beliebte Argument aus dem Selbstbewußtseyn hat seine Kraft aus der Verwechselung des Thuns mit dem Wollen. Von zwei entgegengesetzten Handlungen, in einem gegebenen Fall, kann ich die eine so gut, wie die andre thun, aber ich kann nicht die eine so gut wie die andre wollen, sondern nur eine; — meinem Charakter gemäß. Und vom Wollen hängt das Thun ab.

Vidi.

Zu S. 500 (= H. 31).

NB. in einer Recension in Bibl: univers: Janv: 1847 heißt es: „Das Volumen eines Gas beim Druck einer Atmosphäre sei = 1; so wird es beim Druck zweier Atmosphären = $1/2$, beim Druck von 10 Atmosphären = $1/10$, und von 20 = $1/20$." — Nun ja, aber hiebei ist die Verkleinerung des Volums, die jede hinzukommende Atmosphäre bewirkt, doch immer nur eine Funktion derer, welche die vorhergehende leistete. — Die 2te Atmosphäre vermindert das Volum um $1/2$, die 3te um die Differenz zwischen $1/2$ und $1/3$.

vidi ad 2.

Zu S. 583, 30 (= H. 112).

Dies ist die Register-Angabe; allein sie ist impressiver und klarer? [? ist im H. mit Blei geschrieben], als die eigentliche Stelle Augustins, welche lautet: Potius de rebus ipsis judicare debemus, quam pro magno habere, de hominibus quid quisque senserit scire (de civ: Dei, L. 19, c. 3).

Sechster Anhang.

Übersetzung und Nachweis der Citate.

Seite und Zeile:

3, 16 entia praeter necessitatem non esse multiplicanda, „man darf die Anzahl der seienden Wesenheiten nicht ohne Not vergrößern“ (Grundsatz, auf welchem Wilhelm v. Occam seinen Nominalismus aufbaute, von Schopenhauer, wie auch schon von Kant a. a. O. in anderem Sinne verwendet).

3, 18 entium varietates non temere esse minuendas, „man darf die Varietäten der seienden Wesenheiten nicht unnötig vermindern“ (Kant, Kritik der reinen Vernunft S. 684 d. 2. Aufl.).

7, 21 Nihil est sine ratione (sufficiente) cur potius sit quam non sit. „Nichts ist ohne Grund, warum es ist und nicht vielmehr nicht ist.“ (Wolf, Ontologia § 70, Frankf. 1736, p. 47.)

8, 14 *Ἀναγκαῖον πάντα τὰ γιγνόμενα διά τινα αἰτίαν γίγνεσθαι· πῶς γὰρ ἂν χωρὶς τούτων γίγνοιτο;* „Es ist notwendig, daß alles, was geschieht, durch eine Ursache geschieht; denn wie könnte es ohne dieses geschehen?“ (Plato, Philebus p. 26 E, wo *τούτου* st. *τούτων*).

8, 17 *ἐπίστασθαι δὲ οἰόμεθα ἕκαστον ἁπλῶς, ὅταν τήν τ' αἰτίαν οἰόμεθα γινώσκειν δι' ἣν τὸ πρᾶγμά ἐστιν, ὅτι ἐκείνου αἰτία ἐστίν, καὶ μὴ ἐνδέχεσθαι τοῦτο ἄλλως εἶναι.* „Zu verstehen glauben wir jede Sache ohne weiteres, wenn wir den Grund zu kennen glauben, vermöge dessen die Sache da ist, nämlich daß er für sie der Grund ist, und daß es nicht möglich sei, daß dieses sich anders verhalte“ (Aristot., Analyt. post. I, 2, p. 71 b 9, gekürzt).

9, 1 *πασῶν μὲν οὖν κοινὸν τῶν ἀρχῶν, τὸ πρῶτον εἶναι, ὅθεν ἢ ἔστιν ἢ γίνεται, ἢ γιγνώσκεται.* „Alle Prinzipien haben das Gemeinsame, daß sie das Erste sind, wodurch etwas ist oder geschieht oder erkannt wird“ (Aristot., Metaphys. IV, 1. p. 1013 a 17).

9, 5 *αἰτίαι δὲ τέσσαρες· μία μὲν τὸ τί ἦν εἶναι· μία δὲ τό τινων ὄντων, ἀνάγκη τοῦτο εἶναι· ἑτέρα δὲ, ἥ τι πρῶτον ἐκίνησε· τετάρτη δὲ, τὸ τίνος ἕνεκα.* „Es gibt vier Arten von Gründen: der erste besteht in dem, was das Wesen der Sache ausmacht, der zweite in dem, was, wenn etwas vorhanden ist, notwendig (als Substrat) vorausgesetzt werden muß, der dritte in dem, was etwas zuerst bewegte, der vierte, um dessentwillen etwas ist“ (Aristot., Analyt. post. II, 11. p. 94 a 21).

9, 21 Nulla res existit, de qua non possit quaeri, quaenam sit causa, cur existat. Hoc enim de ipso Deo quaeri potest, non quod indigeat

Seite und Zeile:

ulla causa ut existat, sed quia ipsa eius naturae immensitas est causa sive ratio propter quam nulla causa indiget ad existendum. „Nichts existiert, wovon nicht gefragt werden könnte, aus welcher Ursache es existiere. Denn dieses kann sogar in Betreff Gottes gefragt werden, nicht als wenn er irgend einer Ursache bedürfte, um zu existieren, sondern weil gerade die Unendlichkeit seiner Natur die Ursache (causa) oder der Grund (ratio) ist, wegen dessen er keiner Ursache bedarf, um zu existieren". (Cartesius, meditat. de prima philosophia, respons. ad secundas objectiones, axioma I.).

10, 3 ex data quacunque *idea* aliquis *effectus* necessario sequi debet, „aus einer gegebenen beliebigen Idee muß irgend eine Wirkung notwendigerweise folgen" (Spinoza, Eth. III, prop. 1, demonstr.).

10, 4 Nulla res nisi a causa externa potest destrui. — Demonstr.: *Definitio* cuiuscunque rei ipsius essentiam affirmat, sed non negat; sive rei essentiam ponit, sed non tollit. Dum itaque ad rem ipsam tantum, non autem ad causas externas attendimus, nihil in eadem poterimus invenire, quod ipsam possit destruere. „Keine Sache kann zerstört werden, es sei denn durch eine äußere Ursache. — Beweis: Die Definition irgend einer Sache bejaht ihr Wesen und verneint es nicht; mit andern Worten, sie behauptet das Wesen der Sache und leugnet es nicht. Wenn wir daher auf die Sache selbst achten und nicht auf äußere Ursachen, so können wir in ihr nichts bemerken, was imstande wäre sie zu zerstören" (Spinoza, Eth. III, prop. 4 und demonstr.).

10, 29 Ex necessitate divinae naturae omnia, quae sub intellectum infinitum cadere possunt, sequi debent. „Aus der Notwendigkeit der göttlichen Natur muß alles folgen, was unter den Inbegriff des unendlichen Intellektes fallen kann." (Spinoza, Eth. I, prop. 16, gekürzt).

10, 33—37 Quidquid existit, Dei potentiam, quae omnium rerum *causa* est, exprimit. — Deus est omnium rerum *causa* immanens, non vero transiens. — Deus non tantum est *causa efficiens* rerum existentiae, sed etiam essentiae. „Alles was existiert, bringt die Macht Gottes zum Ausdruck, welche die Ursache aller Dinge ist. — Gott ist für alle Dinge die immanente, nicht die transscendente Ursache. — Gott ist die bewirkende Ursache nicht nur für die Existenz, sondern auch für die Essenz der Dinge." (Spinoza, Eth. I, prop. 36, demonstr.; prop. 18; prop. 25; die erste Stelle gekürzt.)

11, 8 ratio cognoscendi, „Erkenntnisgrund"; causa efficiens, „bewirkende Ursache"; principium rationis sufficientis, „der Satz vom zureichenden Grunde".

11, 26 principium cognoscendi, „Erkenntnisgrund".

11, 28 Principium dicitur id, quod in se continet rationem alterius. „Prinzip wird dasjenige genannt, was in sich den Grund (ratio) für ein anderes enthält." (Wolf, Ontologia § 866, p. 645.)

Seite und Zeile:

11, 31 ratio actualitatis alterius; e. gr. si lapis calescit, ignis aut radii solares sunt rationes cur calor lapidi insit, „Grund für die Aktualität eines andern; z. B. wenn der Stein warm wird, so sind das Feuer oder die Sonnenstrahlen die Gründe, vermöge deren dem Stein die Wärme innewohnt." (Wolf, Ontologia § 874, p. 648, frei citiert.)

11, 33 ratio possibilitatis alterius: in eodem exemplo, ratio possibilitatis, cur lapis calorem recipere possit, est in essentia seu modo compositionis lapidis, „Grund für die Möglichkeit eines anderen: in demselben Beispiele liegt der Grund für die Fähigkeit des Steines, die Wärme aufzunehmen, in dem Wesen, d. h. in der Art der Zusammensetzung des Steines." (ibid., frei citiert.)

12, 23 causa impulsiva, sive ratio voluntatem determinans, „die treibende Ursache oder der Grund, welcher den Willen bestimmt." (Wolf, Ontologia § 940, p. 681, frei citiert.)

15, 8 *λόγον ζητοῦσι ὧν οὐκ ἔστι λόγος· ἀποδείξεως γὰρ ἀρχὴ οὐκ ἀπόδειξίς ἐστι*, „sie suchen einen Grund für das, was keinen Grund hat; denn der letzte Ausgangspunkt des Beweises ist nicht wiederum ein Beweis." (Aristot. Metaph. III, 6, p. 1011a 12.)

19, 9 „Der Philosoph der tritt herein,
Und beweist euch, es müßt' so seyn."
(Goethe, Faust I, 1928).

24, 17 *κατ' ἐντελέχειαν*, „der Wirklichkeit nach".

24, 18 *κατὰ δύναμιν*, „der Möglichkeit nach".

45, 12 *Ἀχλὺν δ' αὖ τοι ἀπ' ὀφθαλμῶν ἕλον, ἣ πρὶν ἐπῆεν.*
„Auch den Nebel nahm ich hinweg, der dir lag auf den Augen."
(Ilias V, 127.)

45, 14 *Οὐ γὰρ πρό γε τῆς ἀληθείας τιμητέος ἀνήρ.* „Denn man soll die Person nicht höher schätzen als die Wahrheit." (Plato, de rep. X, 1, p. 595C.)

45, 15 *πολλά τοι ὀξύτερον βλεπόντων ἀμβλύτερον ὁρῶντες πρότερον εἶδον*, „oft haben blödere Augen gesehen, was schärfere nicht sahen." (Plato, de rep. X, 1, p. 596A.)

45, 17 „Der Irrthum schleift sich ab, die Wahrheit bleibet."
(Herder Sch.)

47, 35 Quantum continuum, „eine zusammenhängende Größe"; quantum discretum, „eine zusammengesetzte Größe".

48, 14 Quantum distinctum, „eine vielfache Größe".

48, 21 Quantum univocum, „eine einheitliche Größe".

49, 37 *ἐξαίφνης*, „plötzlich"; *ἄτοπος φύσις, ἐν χρόνῳ οὐδὲν* (richtiger *οὐδενὶ*) *οὖσα*, „ein seltsames Wesen, welches in keiner Zeit ist" (Plato, Parmenides XXI, p. 156D).

50, 1 *ἄχρονος φύσις*, „ein zeitloses Wesen".

53, 28 dictum de omni et nullo, vgl. Citatenanhang zu Bd. I, S. 57, 9.

54, 23 entre chien et loup, „zwischen Hund und Wolf", d. h. „in der Dämmerung".

Seite und Zeile:

64, 27 series rationum essendi, „die Reihe der Gründe des Seins"; series rationum fiendi, „die Reihe der Gründe des Werdens".

66, 18 identitas indiscernibilium, vgl. Citatenanhang zu Bd. II, S. 70, 13.

73, 22 re intellecta in verbis simus faciles, „wenn wir in der Sache einig sind, können wir in den Worten nachgiebig sein".

77, 5 = 24, 17.

96, 18 Somnia narrare vigilantis est. „Träume zu erzählen ist Sache des Wachenden" (Seneca, epist. 53, 8, wo somnium steht).

97, 1 *ἀεὶ γιγνόμενον μὲν καὶ ἀπολλύμενον, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν*, „immer nur entstehende und vergehende, in Wahrheit aber nie seiende". — *δόξα μετ' αἰσθήσεως ἀλόγου*, „ein bloßes Meinen mittels vernunftloser Wahrnehmung" (Plato, Tim. c. V, p, 28 A).

101, 8 *Ναὶ μὰ τὸν ἁμετέρᾳ ψυχᾷ παραδόντα τετρακτύν,*
Παγὰν ἀενάου φύσεως, ῥίζωμά τ' ἔχουσαν.

„Bei ihm, der einpflanzte die Vierzahl unserem Geiste,
Sie, die Quelle und Wurzel der ewig strömenden Schöpfung."

(Schwurformel der Pythagoreer; vgl. Carmen aureum v. 47, Theologum. arithmet. p. 20 und Sext. Empiricus, adv. Math. IV, 2, p. 722 Bekker.)

103, 15 etiamsi omnibus tecum viventibus silentium livor indixerit; venient qui sine offensa, sine gratia iudicent, „wenn auch allen, die mit dir lebten, der Neid Schweigen auferlegt hat, es werden diejenigen kommen, welche ohne Mißgunst und ohne Gunst urteilen" (Sen. ep. 79, 17).

104, 27 e quovis ligno fit Mercurius, vgl. Citatenanhang zu Bd. II, S. 676, 1.

109, 15 = 3, 16.

109, 17 = 3, 18.

111, 32 La clarté est la bonne foi des philosophes. „Die Klarheit ist der Kreditbrief der Philosophen" (Vauvenargues, Réflexions et Maximes 729; ed. Gilbert, Paris 1857, p. 475).

112, 16 *καὶ γὰρ αἱ δόξαι αἱ ἀληθεῖς οὐ πολλ ῦ ἄξιαί εἰσιν, ἕως ἄν τις αὐτὰς δήσῃ αἰτίας λογισμῷ*, „denn auch wahre Meinungen sind nicht viel wert, bis man sie anbindet durch Erbringung ihres Grundes" (Plato, Meno p. 97 E – 98 A, gekürzt).

112, 24 *πᾶσα ἐπιστήμη διανοητική, ἢ [καὶ] μετέχουσά τι διανοίας, περὶ αἰτίας καὶ ἀρχάς ἐστι*, „jedes Wissen, welches theoretischer Art ist oder irgendwie mit Theoretischem zusammenhängt, hat es zu tun mit Gründen und Prinzipien" (Aristot., Metaph. V, 1, p. 1025 b 6),

113, 3 = 7, 21.

114, 13 = 8, 14.

114, 17 *πᾶν δὲ τὸ γιγνόμενον ὑπ' αἰτίου τινὸς ἐξ ἀνάγκης γίγνεσθαι· παντὶ γὰρ ἀδύνατον χωρὶς αἰτίου γένεσιν σχεῖν.* „Alles, was geschieht, muß notwendig vermöge einer Ursache geschehen; denn keiner Sache ist es möglich, ohne eine Ursache ins Dasein zu treten" (Plato, Tim. p. 28 A).

Seite und Zeile:

115, 1 μάλιστα μὲν καὶ πρῶτον εἶναι δόξειε, τὸ μηδὲν ἀναιτίως γίγνεσθαι, ἀλλὰ κατὰ προηγουμένας αἰτίας, „der wichtigste und erste Grundsatz dürfte sein, daß nichts ohne Ursache erfolgt, sondern gemäß den vorhergehenden Ursachen" (Plutarch, de fato c. 11, p. 574 E).

115, 5 = 8, 17.

115, 15 = 9, 1.

115, 21 = 9, 5.

115, 28 causas materiales, formales, efficientes et finales, „die materialen, formalen, bewirkenden und finalen Ursachen".

116, 18 αἰτίαι τοῦ συμπεράσματος, „Ursachen des Schlusses" (Aristot., Analyt. post. I, 2, p. 71 b 22).

116, 24 παρὰ τὸ μὴ αἴτιον ὡς αἴτιον, „(das Sophisma) auf Grund der Nichtursache als Ursache" (Aristot., de sophisticis elenchis c. 5, p. 167 b 21).

116, 33 fallaciae extra dictionem, „Trugschlüsse, die nicht bloß auf Worten beruhen".

116, 34 fallacia non causae ut causa, „Trugschluß auf Grund einer Ursache, die nicht Ursache ist".

117, 21 non inquirimus an causa sit, quia nihil est per se notius, „wir untersuchen nicht, ob es [von etwas] eine Ursache gibt, weil nichts an sich gewisser ist" (Suarez, Disp. 12, sect. 1. Sch.).

117, 35 = 9, 21.

118, 24 in conceptu entis summe perfecti existentia necessaria continetur, „in dem Begriffe des allervollkommensten Wesens ist die Existenz notwendig enthalten". (Cartesius, meditationes, axiom. X, unwörtlich.)

118, 25 tour de passe-passe, „Taschenspielerstück".

119, 8 „Wär' der Gedank' nicht so verwünscht gescheut,
Man wär' versucht, ihn herzlich dumm zu nennen."
(Schiller, Wallenstein, Die Piccolomini II, 7: „gescheidt" st. „gescheut".)

119, 12 à la bonne heure, „zur glücklichen Stunde; zu deinem Glück".

119, 14 sinciput, „Halbkopf, Kopf".

119, 29 τὸ δ' εἶναι οὐκ οὐσία οὐδενί· οὐ γὰρ γένος τὸ ὄν, „die Existenz gehört bei keiner Sache zur Essenz; denn Existieren ist kein Merkmal" (Aristot. Analyt. post. II, 7, p. 92 b 13).

120, 32 Deus, sive substantia constans infinitis attributis (necessario existit). „Gott oder die aus unendlich vielen Attributen bestehende Substanz (existiert notwendigerweise)." (Spinoza, Eth. I, prop. 11.)

120, 34 Deus, sive omnia Dei attributa (sunt aeterna). „Gott oder alle Attribute Gottes (sind ewig). (Spinoza, Eth. I, prop. 19.)

121, 7 contradictio in adiecto, „ein Widerspruch im Beiwort".

121, 14 Notandum, dari necessario uniuscuiusque rei existentis certam aliquam *causam*, propter quam existit. Et notandum, hanc causam, propter quam aliqua res existit, vel debere contineri in ipsa natura et *definitione* rei existentis (nimirum quod ad ipsius naturam pertinet

Seite und Zeile:

existere). vel debere extra ipsam dari. „Man muß merken, daß für eine jede Sache, welche existiert, notwendigerweise eine bestimmte Ursache vorhanden ist, wegen der sie existiert. Und man muß merken, daß diese Ursache, wegen der eine Sache existiert, entweder einbegriffen sein muß in der eigenen Natur und Definition der Sache, welche existiert (indem es nämlich zu ihrer Natur selbst gehört zu existieren), oder daß sie außerhalb ihrer selbst gegeben sein muß." (Spinoza, Eth. I, prop. 8, schol. 2, wo Denique statt Et steht.)

121, 28 = 10, 29.

121, 31—34 = 10, 33—37.

121, 37 = 10, 3.

121, 38 = 10, 4.

122, 24 ipsa naturae Dei immensitas est *causa sive ratio*, propter quam nulla causa indiget ad existendum, „gerade die Unendlichkeit der Natur Gottes ist die Ursache (causa) oder der Grund (ratio), wegen dessen er keiner Ursache bedarf, um zu existieren" (vgl. 9, 21).

122, 26 substantiae essentia necessario involvit existentiam, ergo erit substantia *causa sui*, „das Wesen der Substanz schließt ihr Dasein notwendigerweise in sich; folglich muß die Substanz Ursache ihrer selbst sein". (Spinoza, Eth. I, prop. 7, demonstr.)

122, 32 Quoniam ad naturam substantiae pertinet existere, debet eius definitio necessariam existentiam involvere et consequenter ex sola eius definitione debet ipsius existentia concludi. „Da es zur Natur der Substanz gehört zu existieren, so muß ihre Definition das Dasein als notwendig in sich enthalten, und folglich muß aus ihrer bloßen Definition auf ihr Dasein geschlossen werden." (Spinoza, Eth. I, prop. 8. schol. 2.)

122, 37 Id, cuius natura in se considerata involvit existentiam, est *causa sui*. „Dasjenige, dessen Natur für sich allein betrachtet das Dasein einschließt, ist Ursache seiner selbst." (Spinoza, Eth. I, prop. 24, demonstr., gekürzt.)

123, 11 per causam sui intelligo id, cuius essentia involvit existentiam, „unter einer Ursache seiner selbst verstehe ich das, dessen Wesen (Begriff) das Dasein in sich schließt". (Spinoza, Eth. I, defin. 1.)

123, 13 *τὸ δ' εἶναι οὐκ οὐσία οὐδενί*, „die Existenz gehört bei keiner Sache zur Essenz" (vgl. 119, 29).

123, 19 = 121, 7.

123, 29 ex data cuiuscunque rei definitione plures proprietates intellectus concludit, quae revera ex eadem necessario sequuntur, „aus der gegebenen Definition irgend einer Sache macht der Intellekt Schlüsse auf weitere Eigentümlichkeiten, welche in Wahrheit aus ebenderselben Definition sich ergeben". (Spinoza, Eth. I. prop. 16, demonstr., gekürzt.)

123, 32 ex necessitate divinae naturae infinita infinitis modis sequi debent, „aus der Notwendigkeit der göttlichen Natur müssen unendliche Be=

Seite und Zeile:

stimmungen auf unendlich viele Arten sich ergeben". (Spinoza, Eth. I, prop. 16. gekürzt.)

123, 36 Deum omnium rerum esse *causam efficientem*, „daß Gott für alle Dinge die **bewirkende Ursache** ist". (Spinoza, ibid., coroll. I, gekürzt.)

124, 19 Hoc quidem vere palmarium est. „Das übertrifft in Wahrheit alles."

124, 30 *Λέγουσι γάρ τινα εἶναι ἐν ἀοράτοις καὶ ἀκατονομάστοις ὑψώμασι τέλειον Αἰῶνα προόντα· τοῦτον δὲ καὶ προαρχήν, καὶ προπάτορα, καὶ* ***βυθὸν*** *καλοῦσιν. — — Ὑπάρχοντα δὲ αὐτὸν ἀχώρητον καὶ ἀόρατον, ἀΐδιόν τε καὶ ἀγέννητον, ἐν ἡσυχίᾳ καὶ ἠρεμίᾳ πολλῇ γεγονέναι ἐν ἀπείροις αἰῶσι χρόνων. Συνυπάρχειν δὲ αὐτῷ καὶ Ἔννοιαν, ἣν δὲ καὶ Χάριν, καὶ Σιγὴν ὀνομάζουσι· καὶ ἐννοηθῆναί ποτε ἀφ' ἑαυτοῦ προβαλέσθαι τὸν* ***βυθὸν*** *τοῦτον ἀρχὴν τῶν πάντων, καὶ καθάπερ σπέρμα τὴν προβολὴν ταύτην (ἣν προβαλέσθαι ἐνενοήθη) καθεσθαι, ὡς ἐν μήτρᾳ, τῇ συνυπαρχούσῃ ἑαυτῷ Σιγῇ. Ταύτην δέ, ὑποδεξαμένην τὸ σπέρμα τοῦτο, καὶ ἐγκύμονα γενομένην, ἀποκυῆσαι Νοῦν, ὅμοιόν τε καὶ ἴσον τῷ προβαλόντι, καὶ μόνον χωροῦντα τὸ μέγεθος τοῦ Πατρός. Τὸν δὲ νοῦν τοῦτον καὶ μονογενῆ καλοῦσι, καὶ ἀρχὴν τῶν πάντων.* „Denn sie behaupten, daß in unsichtbarer und unsagbarer Erhabenheit ein gewisser vollkommener Aeon präexistiere; diesen aber nennen sie den Uranfang und Urvater und **Urgrund**. — — — Indem er aber unfaßbar und unsichtbar, ewig und unentstanden vorhanden gewesen sei, habe er sich in Stille und großer Ruhe befunden während unendlicher Aeonen von Zeiten. Es habe aber zugleich mit ihm bestanden die Einsicht, welche sie auch die Gnade und das Schweigen nennen; da habe einstmals jener **Urgrund** den Gedanken gehabt, aus sich selbst den Anfang der Welt hervorgehen zu lassen, und dieses Hervorgehen (welches hervorgehen zu lassen er den Gedanken gehabt hatte) habe er gleichwie den Samen in einen Mutterschoß in das mit ihm gleichzeitig bestehende Schweigen gesenkt. Dieses aber, nachdem es diesen Samen empfangen habe und schwanger geworden sei, habe den Intellekt geboren als ähnlich und gleich mit dem, der ihn hervorgehen ließ, und als allein fähig, die Größe des Vaters zu fassen. Diesen Intellekt aber nennen sie den Eingeborenen und den Ursprung des Weltalls." (Irenäus, contr. haeres. lib. I, c. 1.)

126, 1 en vertu du principe de la raison suffisante nous considérons qu'aucun fait ne sauroit se trouver vrai ou existant, aucune énonciation véritable, sans qu'il y ait une raison suffisante, pourquoi il en soit ainsi et non pas autrement, „kraft des Prinzips vom zureichenden Grunde nehmen wir an, daß keine Tatsache wahr oder wirklich sein kann, daß kein Urteil richtig sein kann, ohne daß ein zureichender Grund vorhanden ist, warum es so und nicht anders ist" (Leibniz, Monadologie § 32, p. 707 Erdmann).

126, 26 = 11, 28.

126, 29 = 11, 31.

126, 31 = 11, 33.

Seite und Zeile:

127, 27 = 12, 23.

128, 31 veritas aeterna, „ewige Wahrheit".

129, 28 Die Stelle lautet bei Kant (Rosenkranz I, 409 fg.): „Ein jeder Satz muß einen Grund haben, ist das logische (formale) Prinzip der Erkenntnis, welches dem Satze des Widerspruchs nicht beigesellt, sondern untergeordnet ist. Ein jedes Ding muß seinen Grund haben, ist das transcendentale (materielle) Prinzip, welches kein Mensch aus dem Satze des Widerspruchs (und überhaupt aus bloßen Begriffen, ohne Beziehung auf sinnliche Anschauung) jemals bewiesen hat, noch beweisen wird."

131, 20 = 15, 8.

134, 13 infecta facta fieri possunt, „Ungeschehenes kann zu einem Geschehenen werden"; facta infecta fieri non possunt, „Geschehenes kann nicht zu einem Ungeschehenen werden".

140, 32 = 24, 17.

140, 33 = 24, 18.

144, 30 causa est principium, a quo existentia, sive actualitas, entis alterius dependet, „die Ursache ist das Prinzip, von welchem die Existenz oder Wirklichkeit eines andern Seienden abhängt" (Wolf, Ontologia § 881, p. 652).

145, 33 causa prima }
145, 38 the first cause } „die erste Ursache".

145, 33 = 121, 7.

147, 16 Enthymem: verkürzter Syllogismus.

148, 16 „auf Universitäten lernen die jungen Leute glauben" (Baco von Verulam Sch., vielleicht ist De Augm. Sc. VI, 4, vol. II, 386, der Ausg. London 1843 gemeint.)

149, 8 = 145, 33 = 121, 7.

149, 20 ex professo, „dem Vorhaben gemäß".

151, 25 Präcipitation: Fällung als chemischer Prozeß.

154, 18 qualitas occulta, „verborgene Eigenschaft".

154, 26 cause ou force, „Ursache oder Kraft".

154, 28 ratio sive causa, „Grund oder Ursache".

158, 20 zitto, zitto, „leise, leise".

158, 34 *δός μοι ποῦ στῶ* (*καὶ κινῶ τὴν γῆν*), „gib mir einen Standpunkt (und ich bewege die Erde)" (Ausspruch des Archimedes nach Pappus VIII, p. 1060 ed. Hultsch).

159, 36 „es gibt dreierlei Köpfe: erstlich solche, welche aus eigenen Mitteln Einsicht und Verstand von den Sachen erlangen; dann solche, die das Rechte erkennen, wenn Andre es ihnen darlegen; endlich solche, welche weder zum Einen noch zum Andern fähig sind." (Machiavelli il principe, c. 22: Et perchè son di tre generationi cervelli: l'uno intende per se, l'altro intende quanto da altri gli è mostro, il terzo non intende ne per se stesso ne per dimostratione d'altri.)

176, 7 mutationes oculi internae, „innere Veränderungen des Auges".

Seite und Zeile:

181, 22 A definite idea of distance, as well as of form and size, is only obtained by sight and touch, and by reflecting on the impressions made on both senses; but for this purpose we must take into account the muscular motion and voluntary locomotion of the individual. — Caspar Hauser, in a detailed account of his own experience in this respect states, that upon his first liberation from confinement, whenever he looked through the window upon external objects, such as the street, garden etc., it appeared to him as if there were a shutter quite close to his eye, and covered with confused colours of all kinds, in which he could recognise or distinguish nothing singly. He says farther, that he did not convince himself till after some time during his walks out of doors, that what had at first appeared to him as a shutter of various colours, as well as many other objects, were in reality very different things; and that at length the shutter disappeared, and he saw and recognised all things in their just proportions. Persons born blind who obtain their sight by an operation in later years only, sometimes imagine that all objects touch their eyes, and lie so near to them that they are afraid of stumbling against them; sometimes they leap towards the moon, supposing that they can lay hold of it; at other times they run after the clouds moving along the sky, in order to catch them, or commit other such extravagancies. — Since ideas are gained by reflection upon sensation, it is further necessary in all cases, in order that an accurate idea of objects may be formed from the sense of sight, that the powers of the mind should be unimpaired, and undisturbed in their exercise. A proof of this is afforded in the instance related by Haslam, of a boy who had no defect of sight, but was weak in understanding, and who in his seventh year was unable to estimate the distances of objects, especially as to height; he would extend his hand frequently towards a nail on the ceiling, or towards the moon, to catch it. It is therefore the judgment which corrects and makes clear this idea, or perception of visible objects. „Eine bestimmte Vorstellung von der Entfernung, wie auch von der Gestalt und Größe, kann nur gewonnen werden durch das Gesicht und den Tastsinn, mittels der Reflektion über die Eindrücke in beiden Sinnesorganen; aber zu diesem Zwecke muß man die muskulare und willkürliche Bewegung des betreffenden Individuums berücksichtigen. — Kaspar Hauser sagt in dem ausführlichen Bericht über seine eigene Erfahrung in dieser Hinsicht aus, nach seiner ersten Befreiung aus der Gefangenschaft habe es ihm, wenn er durch das Fenster auf äußere Gegenstände, Straßen, Gärten usw. blickte, geschienen, als wenn er nahe vor seinen Augen einen Vorhang hätte, der mit Farbenflecken aller Art bedeckt wäre, unter denen er nichts Einzelnes habe erkennen oder unterscheiden können. Er sagt ferner aus, daß er bei Ausgängen auf die Straße einige Zeit gebraucht habe, um sich zu über-

Seite und Zeile:

zeugen, daß dasjenige, was ihm zuerst wie ein mit allerlei Farben bedeckter Vorhang erschienen sei, ebensogut wie viele andere Dinge in Wahrheit sehr verschiedene Gegenstände gewesen seien; und daß schließlich der Vorhang verschwunden sei und er alle Dinge in ihren richtigen Verhältnissen gesehen und erkannt habe. Personen, welche blind geboren waren und ihr Gesicht durch eine Operation in späteren Jahren erhalten hatten, bilden sich eine Zeitlang ein, daß alle Gegenstände ihre Augen berühren und ihnen so nahe sind, daß sie fürchten an sie zu stoßen; zuweilen greifen sie nach dem Monde, in der Meinung, daß sie ihn fassen können; ein andermal laufen sie den am Himmel hinziehenden Wolken nach, um sie zu erhaschen, oder begehen andere ähnliche Torheiten. — Da Vorstellungen durch Reflektion über die Sinneswahrnehmung gewonnen werden, ist es weiter in allen Fällen notwendig, wenn eine genaue Vorstellung von dem Gesehenen erlangt werden soll, daß die Kräfte des Verstandes ungehemmt und ungestört ihre Verrichtung ausführen können. Ein Beweis dafür liegt in dem von Haslam beigebrachten Falle von einem Knaben, der keinen Fehler des Gesichtssinnes hatte, aber schwach an Verstand war, und der noch in seinem siebenten Jahre nicht imstande war, die Entfernung der Gegenstände abzuschätzen, namentlich nicht ihre Höhe; er war imstande, oft die Hand nach einem Nagel an der Decke auszustrecken oder nach dem Mond, um ihn zu fangen. Es ist also die Urteilskraft, welche diese Vorstellung oder Wahrnehmung sichtbarer Gegenstände erst richtig stellt und klar macht." (Franz, The eye, London 1839, p. 34—36. Sch.)

182, 27 Il faut faire une grande distinction entre les sens et l'intelligence. L'ablation d'un tubercule détermine la perte de la *sensation*, du *sens* de la vue; la rétine devient insensible, l'iris devient immobile. L'ablation d'un lobe cérébral laisse la *sensation*, le *sens*, la *sensibilité* de la rétine, la *mobilité* de l'iris; elle ne détruit que la *perception* seule. Dans un cas, c'est un fait *sensorial;* et, dans l'autre, un fait *cérébral;* dans un cas, c'est la perte du *sens;* dans l'autre, c'est la perte de la *perception*. La distinction des perceptions et des sensations est encore un grand résultat; et il est démontré aux yeux. Il y a deux moyens de faire perdre la vision par l'encéphale: 1° par les tubercules, c'est la perte du sens, de la sensation; 2° par les lobes, c'est la perte de la perception, de l'intelligence. La sensibilité n'est donc pas l'intelligence, penser n'est donc pas sentir; et voilà toute une philosophie renversée. L'idée n'est donc pas la sensation; et voilà encore une autre preuve du vice radical de cette philosophie. „Man muß sehr unterscheiden zwischen den Sinnen und dem Verstand. Die Entfernung eines Hirnhügels bedingt den Verlust der Sinneswahrnehmung, des Gesichtssinnes; die Retina wird unempfindlich; die Iris wird unbeweglich. Die Entfernung eines Hirnlappens läßt die Sinneswahrnehmung, den Sinn, die Empfind-

Seit und Zeile:

lichkeit der Retina, die Beweglichkeit der Iris bestehen; sie zerstört lediglich die Perception. Im einen Falle handelt es sich um ein sensoriales, im andern um ein cerebrales Faktum; im einen Falle geht die Wahrnehmung, im andern die Perception verloren. Die Unterscheidung der Perceptionen und Wahrnehmungen ist ein weiteres großes Ergebnis, dessen Beweis vor Augen liegt. Es gibt zwei Mittel, um das Sehen mittels des Gehirns verloren gehen zu lassen: 1. durch die Hirnhügel, das ist der Verlust des Sinnes, der Sinneswahrnehmung; 2. durch die Hirnlappen, das ist der Verlust der Perception, des Verstandes. Die Sinnesempfindung ist daher verschieden vom Verstand; denken ist nicht dasselbe wie wahrnehmen; und damit ist eine ganze Philosophie umgestürzt. Die Vorstellung ist also nicht dasselbe wie die Sinneswahrnehmung, und darin haben wir einen neuen Beweis des radikalen Fehlers dieser Philosophie." (Flourens, de la vie et de l'intelligence, Paris 1858, p. 49.)

183, 10 Il y a une de mes expériences qui sépare nettement la *sensibilité* de la *perception.* Quand on enlève le *cerveau proprement dit* (*lobes* ou *hémisphères cérébraux*) à un animal, l'animal perd la vue. Mais, par rapport à l'œil, rien n'est changé: les objets continuent à se peindre sur la rétine; *l'iris* reste contractile, le *nerf optique* sensible, parfaitement sensible. Et cependant l'animal ne voit plus; il n'y a plus *vision,* quoique tout ce qui est *sensation* subsiste; il n'y a plus *vision,* parce qu'il n'y a plus *perception.* Le *percevoir,* et non le *sentir,* est donc le premier élément de *l'intelligence.* La *perception* est partie de *l'intelligence,* car elle se perd avec *l'intelligence,* et par l'ablation du même organe, les *lobes* ou *hémisphères cérébraux;* et la *sensibilité* n'en est point partie, puisqu'elle subsiste après la perte de *l'intelligence* et l'ablation des *lobes* ou *hémisphères.* „Eines meiner Experimente beweist, daß man genau die Sinnesempfindung von der Perception unterscheiden muß. Wenn man das eigentliche Gehirn (die Hirnlappen oder cerebralen Hemisphären) bei einem Tier entfernt, so verliert das Tier das Gesicht. Aber am Auge hat sich nichts geändert: die Gegenstände zeichnen sich nach wie vor auf der Retina ab; die Iris behält ihre Fähigkeit sich zusammenzuziehen; der Sehnerv bleibt empfindlich, vollkommen empfindlich. Und doch kann das Tier nicht mehr sehen; es verliert das Sehvermögen, obgleich alles, was zur Sinneswahrnehmung gehört, fortbesteht; das Sehvermögen ist aufgehoben, weil die Perception aufgehoben ist. Die Perception und nicht die Sinnesempfindung ist somit die Hauptaufgabe des Verstandes. Die Perception ist Sache des Verstandes; denn sie verliert sich mit dem Verstande, und mit der Entfernung des nämlichen Organs, der Hirnlappen oder cerebralen Hemisphären; aber die Sinnesempfindung ist nicht seine Sache; denn sie besteht fort bei dem

Seite und Zeile:

Verlust des **Verstandes** und der Entfernung der **Hirnlappen** oder **Hemisphären**." (ibid. pag. 77.)

183, 28 *Νοῦς ὁρῇ καὶ νοῦς ἀκούει· τἆλλα κωφὰ καὶ τυφλά· ὡς τοῦ περὶ τὰ ὄμματα καὶ ὦτα πάθους, ἂν μὴ παρῇ τὸ φρονοῦν, αἴσθησιν οὐ ποιοῦντος.* „Nur der Verstand kann sehn und hören; alles sonst ist taub und blind; sofern die Empfindung in den Augen und Ohren, wenn nicht das Erkennen hinzukommt, keine Wahrnehmung bewirkt." (Plutarch, de sollert. anim. c. 3, p. 961 A.)

183, 33 *Στράτωνος τοῦ φυσικοῦ λόγος ἐστίν, ἀποδεικνύων ὡς οὐδ' αἰσθάνεσθαι τὸ παράπαν ἄνευ τοῦ νοεῖν ὑπάρχει.* „Es ist die Theorie des Physikers Straton, welcher beweist, daß ein Wahrnehmen ohne den Verstand ganz unmöglich ist." (ibid.)

183, 36 *ὅθεν ἀνάγκη, πᾶσιν, οἷς τὸ αἰσθάνεσθαι, καὶ τὸ νοεῖν ὑπάρχειν, εἰ τῷ νοεῖν αἰσθάνεσθαι πεφύκαμεν,* „daher müssen alle Wesen, welche wahrnehmen, auch Verstand haben, wenn wir nur durch den Verstand wahrzunehmen vermögen" (ibid. p. 961 B).

184, 4 *Εὔμαιε, τὸ σοφόν ἐστιν οὐ καθ' ἓν μόνον,*
Ἀλλ' ὅσσα περ ζῇ, πάντα καὶ γνώμαν ἔχει.
„Die Klugheit, o Eumäus, kommt nicht uns nur zu,
Denn jedes Wesen, was da lebt, hat auch Verstand."
(Diog. Laert. III, 1, 16.)

197, 20 la vérité des choses sensibles ne consiste que dans la liaison des phénomènes, qui doit avoir sa raison, et c'est ce qui les distingue des songes. — — — — Le vrai Critérion, en matière des objets des sens, est la liaison des phénomènes, qui garantit les vérités de fait, à l'égard des choses sensibles hors de nous. „Die Wahrheit der Sinnendinge besteht nur in der Verknüpfung der Erscheinungen, welche ihren Grund haben muß, und das ist es, was sie von den Träumen unterscheidet. — — — — Das wahre Kriterium (der Wahrheit), wo es sich um Sinnendinge handelt, ist die Verknüpfung der Phänomene, welche die tatsächlichen Wahrheiten in betreff der Sinnendinge außer uns verbürgt". (Leibniz, Nouveaux essais IV, 2 § 14, Erdmann p. 344, gekürzt.)

201, 8 = 45, 12.

202, 14 = 49, 37.

202, 15 = 49, 37.

203, 35 *οὐκ ἔστι ἀλλήλων ἐχόμενα τὰ νῦν,* wörtlich: *ἔστω γὰρ ἀδύνατον ἐχόμενα εἶναι ἀλλήλων τὰ νῦν ὥσπερ στιγμὴ στιγμῆς,* „es kann unmöglich angenommen werden, daß die Augenblicke aneinandergrenzen, wie ein Punkt an den andern". (Aristot. Phys. IV, 10 p. 218a 18.)

204, 4 fg. lex continuitatis — loi de la continuité, vgl. namentlich Leibniz, Nouveaux essais IV, 16, p. 392a Erdmann: Tout va par degrés dans la nature et rien par saut, et cette règle à l'égard des changemens est une partie de ma loi de la continuité. „Alles in der Natur

Seite und Zeile:

geht schrittweise und nichts sprungweise, und diese Regel, angewendet auf Veränderungen, ist ein Teil meines Gesetzes der Stetigkeit."

210, 3 = Bd. I, S. 57, 9.

210, 5 ἄνευ μὲν γὰρ τῶν καθόλου οὐκ ἔστιν ἐπιστήμην λαβεῖν, „denn ohne das Allgemeine ist ein Wissen unmöglich" (Aristot. Metaph. XII, 9, p. 1086 b 5, wo τοῦ st. τῶν).

212, 10 quae voce meliora sunt, „welche zu gut für Worte sind" (Apulejus, Metamorph. XI, 23, ed. Hildebrand 1842 p. 1071, 3; ed. Helm p. 284).

212, 14 οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἡ ψυχή, „nie denkt die Seele ohne ein Phantasiebild"; — ὅταν θεωρῇ, ἀνάγκη ἅμα φάντασμά τι θεωρεῖν „wenn man etwas denkt, muß man zugleich ein Phantasiebild mit hinzudenken". (Aristot. de anima III, 7, p. 431 a 16 u. III, 8, p. 432 a 8).

212, 17 νοεῖν οὐκ ἔστιν ἄνευ φαντάσματος, „ein Denken ist unmöglich ohne ein Phantasiebild" (Aristot. de memoria c. 1, p. 449 b 31).

212, 22 Necesse est, eum, qui ratiocinatur et intelligit, phantasmata speculari. „Wer überlegt und denkt, muß notwendigerweise auf Phantasiebilder hinblicken". (Picus de Mirandula, de imaginatione c. 5.)

212, 24 oportet intelligentem phantasmata speculari, „wer denkt, muß dabei auf Phantasiebilder hinblicken" (Melanchthon, de anima p. 130 Sch.).

212, 26 dicit Aristoteles: oportet scire volentem, phantasmata speculari, „Aristoteles sagt: wer etwas wissen wolle, müsse auf die Phantasiebilder hinblicken" (Jord. Brunus, de compositione imaginum, Frankfurt 1591, p. 10, 1).

216, 30 quia Logicae suscepi patrocinium, Metalogicus inscriptus est liber, „weil ich die Logik in Schutz nehme, heißt mein Buch Metalogicus" (Joannes Sarisberriensis, Metalogicus, prologus, p. 733 der Ausg. von 1639).

218, 27 Ratio et oratio, quae docendo, discendo, communicando, disceptando, judicando conciliat inter se homines, „die Vernunft und die Rede, welche durch Lehren, Lernen, Mitteilen, Verhandeln und Urteilen die Menschen untereinander zu Freunden macht" (Cic. de offic. I, 16, 50).

218, 30 rationem dico, et, si placet, pluribus verbis, mentem, consilium, cogitationem, prudentiam, „das nenne ich die Vernunft, oder, wenn ihr wollt, mit mehreren Worten den Geist, die Überlegung, das Denken, die Umsicht" (Cic. de nat. deor. II, 7, 18).

218, 32 ratio, qua una praestamus beluis, per quam conjectura valemus, argumentamur, refellimus, disserimus, conficimus aliquid, concludimus, „die Vernunft, welche allein unseren Vorzug vor den Tieren ausmacht, und durch welche wir die Macht haben vorauszusehen, zu beweisen, zu widerlegen, darzulegen, etwas auszurichten und zu beschließen" (Cic. de legibus I, 10, 30).

226, 2 vgl. Citatenanhang zu Bd. I, S. 279, 34.

Seite und Zeile:

226, 5 Natura il fece, e poi ruppe la stampa.
„Natur hat ihn geprägt und dann die Form zerbrochen."
(Ariost X, 34.)

226, 15 ὄνος πρὸς λύραν, „der Esel bei (dem Ton) der Leier" (sprichwörtlich, z. B. Diogenian 7, 38).

227, 33 ex tripode „vom Dreifuß (der Pythia) aus".

228, 25 „wasch' mir den Pelz, aber mach' ihn mir nicht naß" (angeblich Ausspruch des Herzogs Georg von Sachsen gegen Erasmus von R.).

228, 35 Mamsell Laregle, ein Gedicht Bürgers, in der Ausg. von Grisebach 1889 Bd. I, S. 283.

229, 31 „Morgen habe denn das Rechte
Seine Freunde wohlgesinnet,
Wenn nur heute noch das Schlechte
Vollen Platz und Gunst gewinnet".
(Goethe, West-östlicher Divan V, 15, Str. 3.)

232, 38 affirmanti incumbit probatio, „dem der behauptet, liegt es ob zu beweisen".

235, 36 *Κόσμον τόνδε, φησὶν Ἡράκλειτος, οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν.* „Diese Welt, sagt Heraklit, hat ebensowenig ein Gott gemacht, wie ein Mensch sie gemacht hat." (Plut. de animae procreatione c. 5, p. 1014 A.)

236, 33 that the bare light of nature, as it is called, even when aided by all the light of pagan philosophy, is totally incapable of leading men to the knowledge and worship of the true God, „daß das bloße Licht der Natur, wie es genannt wird, selbst wenn es von allem Lichte heidnischer Philosophie unterstützt wird, ganz unfähig ist, die Menschen zur Erkenntnis und Verehrung des wahren Gottes zu führen." (J. F. Davis, The Chinese, chap. 15, p. 156 Sch.)

241, 3 = 64, 27.

242, 25 *ἔτι δέ, παρὰ τὰ αἰσθητὰ καὶ τὰ εἴδη, τὰ μαθηματικὰ τῶν πραγμάτων εἶναί φησι μεταξύ, διαφέροντα τῶν μὲν αἰσθητῶν τῷ ἀΐδια καὶ ἀκίνητα εἶναι, τῶν δὲ εἰδῶν τῷ τὰ μὲν πολλ' ἄττα ὅμοια εἶναι, τὸ δὲ εἶδος αὐτὸ ἓν ἕκαστον μόνον.* „Ferner behauptet er, daß im Vergleich mit den Sinnendingen und den Ideen die mathematischen Gebilde die Mitte halten, sofern sie von den Sinnendingen sich dadurch unterscheiden, daß sie ewig und unbewegt sind, von den Ideen aber dadurch, daß jene viele und gleiche sind, von den Ideen aber jede einzelne nur als Einheit besteht." (Aristot., Metaph. I, 6, p. 987 b 14.)

243, 9 *ἐν τούτοις ἡ ἰσότης ἑνότης*, „bei diesen ist Gleichheit soviel wie Einheit" (Aristot., Metaph. X, 3 p. 1054 b 3).

243, 13 = 66, 18.

249, 6 Id videndum non est: omnia videt; et id audiendum non est: omnia audit; sciendum non est: omnia scit; et intelligendum non est: omnia intelligit. Praeter id, videns, et sciens, et audiens, intelligens ens aliud non est. Oupnekhat, vol. I, p. 201—202 = Bri-

Seite und Zeile:

hadâraṇyaka-Upanishad III, 7, 23, wo die Stelle, in wörtlicher Übersetzung aus dem Sanskrit, lautet: „Er ist sehend nicht gesehen, hörend nicht gehört, verstehend nicht verstanden, erkennend nicht erkannt. Nicht gibt es außer ihm einen Sehenden; nicht gibt es außer ihm einen Hörenden; nicht gibt es außer ihm einen Verstehenden; nicht gibt es außer ihm einen Erkennenden" (Sechzig Upanishads S. 443)

250, 19 *ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πώς ἐστι πάντα*, „die Seele ist in gewissem Sinne alles, was ist" (Aristot., de anima III, 8, p. 431 b 21).

250, 20 *ὁ νοῦς [ἐστι] εἶδος εἰδῶν καὶ ἡ αἴσθησις εἶδος αἰσθητῶν*, „der Verstand [ist] die Form der Formen und die Sinnlichkeit die Form der Sinnesobjekte" (ibid. p. 432 a 2).

258, 7 *(οἷον) καὶ μαθήσεως οὐκ ἀπὸ τοῦ πρώτου, καὶ τῆς τοῦ πράγματος ἀρχῆς ἐνίοτε ἀρκτέον, ἀλλ' ὅθεν ῥᾷστ' ἂν μάθοι*, „(wie) ja auch beim Unterricht mitunter nicht mit dem Ersten und dem Anfange der Sache zu beginnen ist, sondern mit dem, von welchem aus man sie am leichtesten begreift" (Aristot. Metaph. IV, 1, p. 1013 a 2).

261, 18 vgl. Citatenanhang zu Bd. I, S. 544, 32.

266, 13 = 97, 1.

269, 12

Τοιαῦτ' ἐμοῦ λόγοισιν ἐξηγουμένου,
Οὐκ ἠξίωσαν οὐδὲ προσβλέψαι τὸ πᾶν·
'Αλλ' ἐκδιδάσκει πάνθ' ὁ γηράσκων χρόνος.

„Als solches ich in meinen Reden dargelegt,
Da schien es ihnen wert nicht, auch nur hinzusehn;
Doch alles macht fortschreitend offenbar die Zeit."
(Aeschylus, Prometh. 214. 215. 981.)

274, 16 legor et legar, „man liest mich und man wird mich lesen".

274, 22

Est et fideli tuta silentio
Merces.

„Auch treuem Schweigen wird sicherer Lohn gewiß
Zuteil". (Hor. od. III, 2, 25.)

276, 12 extra haec non datur salus, „außer diesem ist kein Heil zu finden".

277, 27 gagne-pain, „Broterwerb".

282, 1 „Wer mit einem Narren redet, der redet mit einem Schlafenden: wenn es aus ist, so spricht er: was ist's?" (Jesus Sirach 22, 8—9.)

282, 5 non avenue, „nicht vorhanden".

283, 6 = 66, 18.

283, 22 en examinant la ligue des sots contre les gens d'esprit, on croirait voir une conjuration de valets pour écarter les maîtres. „Wenn man sieht, wie die Dummköpfe gegen die Leute von Geist zusammenhalten, so glaubt man, Knechte zu sehen, welche sich verschworen haben, ihren Herrn zu stürzen." (Bibliothèque Nationale, Œuvres choisies de Chamfort. Tome II, pag. 44.)

Seite und Zeile:

284, 11 hanc veniam damus, petimusque (richtiger petimusque damusque) vicissim
„Diese Freiheit erbitten wir uns und gewähren sie gleichfalls“.
(Horaz, ars poetica 11.)

284, 28 specimina eruditionis, „Proben der Gelehrsamkeit“.

285, 22 „man kann Kantische Philosophie in gewissen Jahren, glaube ich, ebensowenig lernen, als das Seiltanzen“.
(Lichtenberg, Vermischte Schriften I, 107. Göttinger Ausgabe 1844.)

286,4 „Du Kräftiger, sei nicht so still,
Wenn auch sich andere scheuen.
Wer den Teufel erschrecken will,
Der muß laut schreien.“
(Goethe, Zahme Xenien I, Vers 153 fg., Weimarer Ausgabe Bd. III, S. 238.)

286, 21 ancilla theologiae, „Die Magd der Theologie“.

289, 4 „Es will der Spitz aus unserm Stall
Uns immerfort begleiten:
Doch seines Bellens lauter Schall
Beweist nur, daß wir reiten.“
(Goethe, „Kläffer“, unter dem Abschnitt „Parabolisch“, Weimarer Ausgabe Bd. II, S. 208: „So will der Spitz . . . . . Und seines Bellens lauter Schall . .“.)

299, 20 *Ἡρακλῆς καὶ πίθηκος!* „Herkules und der Affe.“ (Sprichwörtlich.)

299, 23 such stuff as madmen tongue and brain not, „Solches Zeug, wie die Tollen „zungen“, aber nicht „hirnen“.“
(Shakespeare Cymbeline, 5, 4).

299, 27 mea caligine tutus, „durch meine Dunkelheit gesichert“.

300, 21 fair is foul, and foul is fair,
„Schön ist häßlich, und häßlich ist schön“.
(Shakespeare, Macbeth I, 1.)

304, 27 primum mobile, „das erste Bewegende“ (das *πρῶτον κινοῦν* des Aristoteles).

308, 23 pickpocketing, „Taschendiebstahl“.

309, 10 Iudex damnatur, cum nocens absolvitur, „Die Freisprechung des Schuldigen ist die Verurteilung des Richters“ (Publilius Syrus, Sententiae Nr. 257).

309, 14 accedas socius, laudes, lauderis ut absens,
„Werde Kumpan und lobe, damit man dich lobt, wenn du fern bist“
(Horaz sat. II, 5, 72).

310, 7 après moi le déluge, „nach mir die Sintflut“. (Vgl. das von Cicero de fin. III 19, 64 als vulgaris quidam versus Graecus angeführte: *ἐμοῦ θανόντος γαῖα μιχθήτω πυρί,* „bin ich erst tot, so mag in Feuer vergehn die Welt“.)

310, 8 après moi le mépris, „nach mir die Verachtung“.

310, 17 beneficium perpetui silentii, „Die Wohltat ewiger Vergessenheit“.

Seite und Zeile:

311, 19 „Die Wahrheit steckt tief im Brunnen.“
(Vgl. Demokrit bei Diog. Laert. IX, 72: ἐν βυθῷ ἡ ἀλήθεια).

315, 25 vgl. Citatenanhang zu Bd. II, S. 289, 36.

316, 36 principia praeter necessitatem non sunt multiplicanda, „die Prinzipien soll man nicht ohne Not vermehren“. (Vgl. den Satz des William von Occam: entia praeter necessitatem non sunt multiplicanda.)

321, 32 1. Sanguis est determinans formam organismi se evolventis. — 2. Evolutio organica determinatur vitae internae actione et voluntate. „1. Das Blut ist es, welches die Form des sich entwickelnden Organismus bestimmt. — 2. Die organische Entwicklung wird bestimmt durch die Tätigkeit des inneren Lebens und den Willen.“

323, 26 „unter Tausend habe ich einen Menschen gefunden,
aber kein Weib unter allen diesen.“
(Koheleth 7, 29.)

328, 33 Vgl. Citatenanhang zu Bd. I, S. 607, 16.

329, 15 nervus probandi, „der Nerv der Beweisführung“.

329, 32 sicut lux se ipsa et tenebras manifestat, sic veritas norma sui et falsi est, „wie das Licht sich selbst und die Finsternis offenbar macht, so ist die Wahrheit maßgebend für sich und das Falsche“. (Spinoza, Ethik II, Prop. 43, schol., wo ipsam; vgl. auch Bd. II, 388, 27.)

330, 37 Nil ideo quoniam natum est in corpore, ut uti
Possemus; sed, quod natum est, id procreat usum.
„Weil doch nichts im Körper entsteht, damit wir es brauchen,
Sondern das, was entstanden, ist Ursache, daß wir es brauchen.“
(Lucrez IV, 831 fg.)

333, 9 διὰ τὸ θυμὸν ἔχειν ὅπλον ἔχει, „weil es Kampflust hat, darum hat es die Waffe“. (Aristot. de part. animal. IV, 6. p. 683 a 7.)

333, 11 Τὰ δ᾽ὄργανα πρὸς τὸ ἔργον ἡ φύσις ποιεῖ, ἀλλ᾽ οὐ τὸ ἔργον πρὸς τὰ ὄργανα. „Die Natur schafft die Organe um der Betätigung willen, und nicht die Betätigung wegen der Organe.“ (ibid. IV, 12, p. 694 b 13.)

343, 21 ἀναγκαία φύσις, „die notwendige Naturbeschaffenheit.“ (ibid. III, 2, p. 663 b 22.)

343, 23 τὴν κατὰ λόγον φύσιν, „die zweckentsprechende Naturbeschaffenheit“. (ibid. p. 663 b 23.)

345, 14 generatio aequivoca, „Urzeugung“.

359, 13 mundus phaenomenon, „die Welt als Erscheinung“.

359, 33 Ita res accendent lumina rebus.
„So bringt eine Sache das Licht in die andere.“
(Lucrez, I, 1109.)

360, 19 ποῦ στῶ vgl. 158, 34.

370, 9 Die von Sch. gekürzt angeführte und übersetzte Stelle steht Plat. Phaedrus 245 E.

Seite und Zeile:

370, 12 *ἅπαν τὸ φερόμενον ἢ ὑφ' ἑαυτοῦ κινεῖται, ἢ ὑπ' ἄλλου*, „alles, was seinen Ort ändert, wird entweder von sich selbst bewegt oder von einem andern" (Aristot. Phys. VII, 2 p. 243 a 11).

370, 20 j'apperçois dans les corps deux sortes de mouvement(s), savoir: mouvement communiqué, et mouvement spontané ou volontaire: dans le premier la cause motrice est étrangère au corps mû; et dans le second elle est en lui-même. „Ich bemerke in den Körpern zwei Arten der Bewegung, nämlich eine mitgeteilte Bewegung und eine spontane oder willkürliche Bewegung; im erstern Falle ist die bewegende Ursache dem bewegten Körper fremd, im zweiten wohnt sie ihm selbst inne." (Rousseau, Emile, IV, p. 27. Bip. = p. 303 der Ausgabe Garnier, Paris 1872.)

370, 34 si omnes patres sic, at ego non sic, „wenn auch alle Kirchenväter so sagen, ich sage nicht so". (Abälard Sch.)

378, 22 Tempo è galant-uomo! (se nessun' altro), „Die Zeit (,wenn auch keiner sonst,) ist ein Ehrenmann". (Sprichwort.)

380, 5 siehe Citatenanhang zu Bd. I, S. 10, 36.

380, 18 In his, ignibus accidit, quod arboribus: quarum cacumina, si tenera sunt, ita deorsum trahi possunt, ut etiam terram attingant; sed quum permiseris, in locum suum exsilient. Itaque non est quod eum spectes cujusque rei habitum, qui illi non *ex voluntate* est. Si ignem permittis ire quo *velit*, coelum repetet. „Hierbei geht es dem Feuer wie den Bäumen, deren biegsame Wipfel so nach unten gezogen werden können, daß sie sogar die Erde berühren; aber wenn du sie losläßest, werden sie an ihren Ort emporfahren. Es ist daher nicht angemessen, bei einem Ding diejenige Lage im Auge zu haben, die nicht nach seinem Willen ist. Wenn du dem Feuer erlaubst dahin zu gehen, wohin es will, so wird es zum Himmel emporstreben." (Seneca, quaest. nat. II, 24, § 2—3.)

380, 24 nec quaerenda in ulla parte naturae ratio, sed voluntas, „auch ist nicht Vernunft in irgend einem Teile der Natur zu suchen, sondern Wille". (Plin. hist. nat. 37, 15.)

381, 3 *μικρὸν μὲν μόριον τῆς γῆς, ἐὰν μετεωρισθὲν ἀφεθῇ, φέρεται, καὶ μένειν οὐκ ἐθέλει*, „wenn irgend ein Teilchen der Erde in die Höhe gehoben und losgelassen wird, so stürzt es herunter und will nicht bleiben". (Aristot. de coelo II c. 13 p. 294 a 13.)

381, 6 *Δεῖ δὲ ἕκαστον λέγειν τοιοῦτον εἶναι, ὃ φύσει βούλεται εἶναι, καὶ ὃ ὑπάρχει, ἀλλὰ μὴ ὃ βίᾳ καὶ παρὰ φύσιν.* „Man muß aber von jedem Ding sagen, daß es so ist, wie es nach seiner Natur sein will und ist, nicht aber, was es durch Gewalt und gegen seine Natur ist." (Aristot. ibid. II c. 14 p. 297 b 21.)

381, 15 *παρὰ φύσιν τι ἢ παρ' ἃ βούλονται ποιεῖν*, „etwas gegen ihre Natur oder gegen das, was sie wollen, zu tun". (Aristot. Ethica magna I c. 14, p. 1188 b 7.)

Seite und Zeile:

381, 19 Ἕλικας δ' ἐλευθέρους μοι
πλοκάμων, ἄτακτα συνθείς,
ἄφες, ὡς θέλωσι, κεῖσθαι.

„Doch die Windungen der Locken
Lasse, wenn das Haar du ordnest,
Frei so, wie sie wollen, flattern."
(Anacreontea 16, 7 Bergk.)

381, 22 „Hinab will der Bach, nicht hinan."
(Bürger, An die Menschengesichter, Gedichte I, 85 ed. Grisebach.)

381, 25 Le feu ne veut pas brûler, „Das Feuer will nicht brennen"; la corde, une fois tordue, veut toujours se retordre, „das Seil, einmal gedreht, will immer in seine Windungen zurückgehen".

381, 32 the water wants to get out, „das Wasser möchte ausfließen", — the steam wants to make itself way through, „der Dampf sucht nach einem Weg, um auszuströmen".

381, 34 vuol piovere, „es will regnen", — quest' orologio non vuol andare, „diese Uhr will nicht gehen".

381, 37 vi vuol un contrapeso, „es verlangt ein Gegengewicht", — vi vuol pazienza, „es erfordert Geduld".

382, 5 Yang, seu materia coelestis, *vult* rursus ingredi, vel (ut verbis doctoris Tsching-tse utar) *vult* rursus esse in superiore loco; scilicet illius naturae ratio ita fert, seu innata lex. „Das Yang, der himmlische Stoff, will wieder dorthin gelangen oder (um mich der Worte des Lehrers Tsching-tse zu bedienen) er will wieder die obere Stelle einnehmen; denn so bringt es die Art seiner Natur oder ein ihr innewohnendes Gesetz mit sich." (Y-king ed. J. Mohl, 1834, Vol. I, p. 341.)

383, 20 dies diem docet, „der frühere Tag belehrt den späteren". (Sprichwörtl.; vgl. Psalm 19, Vers 3 und Publilius Syrus, Spruch 123.)

384, 29 L'action du magnétisme dépend de la seule volonté, il est vrai; mais l'homme ayant *une forme extérieure et sensible,* tout ce qui est à son usage, tout ce qui doit agir sur lui, doit nécessairement en avoir une, et pour que la volonté agisse, il faut qu'elle employe un mode d'action. „Die Tätigkeit des Magnetisierens hängt allerdings nur vom Willen ab; aber da der Mensch eine äußere und wahrnehmbare Gestalt besitzt, so muß auch alles, was zu seinem Gebrauche dient und alles, was auf ihn wirken soll, notwendigerweise eine solche besitzen, und damit der Wille wirken kann, muß er eine Art Handlung in Anwendung bringen." (de Lausanne, Annales du magnétisme animal 1814—16, Heft 4. Sch.)

387, 11 actio in distans, „Wirkung in die Ferne".

390, 9 maleficium, „Zauberei"; fascinatio, „Behexung".

393, 35 natura naturata, „die erschaffene Natur".

393, 36 natura naturans, „die schaffende Natur".

Seite und Zeile:

394, 25 „Der Gott, der mir im Busen wohnt,
Kann tief mein Innerstes erregen,
Der über allen meinen Kräften thront,
Er kann nach Außen nichts bewegen."
(Goethe, Faust I, 1566.)

401, 32 Efficiunt alii ne homo possit futuere, si tantum credat: non enim potest facere quod non credit posse facere. „Fremder Einfluß kann es bewirken, daß der Mensch den Zeugungsakt nicht vollziehen kann, wenn er nur glaubt (es nicht zu können); denn er kann nicht ausführen, was er glaubt nicht ausführen zu können." (Campanella, de sensu rerum et magia, L. IV, c. 18, Frankfurt 1633, p. 344.)

401, 36 Non minus subjicitur corpus alieno animo, quam alieno corpori. „Der Körper ist nicht weniger dem Einflusse eines fremden Geistes, als dem eines fremden Körpers unterworfen." (Agrippa von Nettesheim, de occulta philosophia, I, c. 66, richtiger c. 65.)

401, 37 Quidquid dictat animus fortissime odientis habet efficaciam nocendi et destruendi; similiter (et) in ceteris, quae affectat animus forti[ssimo] desiderio. Omnia enim quae tunc agit et dictat ex characteribus, figuris, verbis, (sermonibus,) gestibus et ejusmodi, omnia sunt adjuvantia appetitum animae et acquirunt mirabiles quasdam virtutes, tum ab anima laborantis (richtiger operantis) in illa hora, quando ipsam appetitus ejusmodi maxime invadit, tum ab (opportunitate et) influxu coelesti animum tunc taliter movente. „Alles, was der Geist eines, der sehr starken Haß empfindet, diktiert, hat die Wirkung zu schaden und zu zerstören; und ähnlich steht es bei allem, was sonst der Geist mit sehr starkem Verlangen begehrt. Denn alles, was er dann tut und diktiert mittels Schriftzeichen, Figuren, Worten, Gebärden und derartigem, das alles unterstützt das Verlangen der Seele und gewinnt gewisse wunderbare Kräfte, sei es von seiten dessen, welcher sich abmüht (wirkt) in jener Stunde, wenn ein derartiges Verlangen seine Seele besonders erfüllt, sei es von seiten eines himmlischen (Anlasses und) Einflusses, welcher den Geist alsdann in eine solche Erregung bringt." (a. a. O. c. 67.)

402, 7 Inest hominum animis virtus quaedam immutandi et ligandi res et homines ad id quod desiderat, et omnes res obediunt illi, quando fertur in magnum excessum alicujus passionis, vel virtutis, in tantum, ut superet eos, quos ligat. Radix ejusmodi ligationis ipsa est affectio animae vehemens et exterminata. „Dem Geiste des Menschen wohnt eine gewisse Kraft inne, Dinge und Menschen zu bestimmen und zu binden zu dem, was er verlangt, und alle Dinge gehorchen ihm, wenn er in eine große Regung irgendeiner Leidenschaft oder Tatkraft gerät, in solchem Maße, daß er diejenigen überwindet, welche er bindet. Die Ursache einer derartigen Bindung ist die heftige und maßlose Aufregung der Seele selbst." (a. a. O. c. 68, gekürzt.)

Seite und Zeile:

402, 14 Vehementem imaginationem, cui spiritus et sanguis obediunt, rem mente conceptam realiter efficere, non solum intra, sed et extra. „Daß eine heftige Einbildung, welcher Geist und Blut gehorchen, eine in der Vorstellung gefaßte Sache in Wahrheit zu bewirken vermag, nicht nur im Innern, sondern auch außerhalb.“ (Vaninus, de admir. naturae, arcan. L. IV, dial. V, p. 435. Sch.)

402, 22 Recepta injecta § 12. Quum hostis naturae (diabolus) ipsam applicationem complere ex se nequeat, suscitat ideam fortis desiderii et odii in saga, ut, mutuatis istis mentalibus et liberis mediis, transferat suum velle per quod quodque afficere intendit. Quorsum imprimis etiam execrationes, cum idea desiderii et terroris, odiosissimis suis scrofis praescribit. — § 13. Quippe desiderium istud, ut est passio imaginantis, ita quoque creat ideam, non quidem inanem, sed executivam atque incantamenti motivam. — § 19. prout jam demonstravi, quod vis incantamenti potissima pendeat ab idea naturali sagae.

„Da der Feind der Natur (der Teufel) von sich aus die Anwendung selbst nicht auszuführen vermag, so erweckt er die Vorstellung eines heftigen Verlangens und Hassens in der Zauberin, um durch Erborgung jener geistigen und willkürlichen Medien seinen Willen zu übertragen, durch welchen er alles zu beeinflussen strebt, zu welchem Zwecke er namentlich auch die Verwünschungen mit der Vorstellung des Verlangens und Schreckens diesen seinen höchst widerwärtigen Säuen vorschreibt. — § 13. Denn jenes Verlangen, wie es eine Leidenschaft in der Einbildungskraft ist, so erzeugt es auch eine Vorstellung, welche nicht etwa bloß leer ist, sondern wirkt und die Bezauberung veranlaßt. — § 19. wie ich denn schon gezeigt habe, daß die hauptsächliche Kraft der Bezauberung von der natürlichen Vorstellung der Zauberin abhängt.“ (Joh. Bapt. van Helmont, Ortus medicinae, recepta injecta §§ 12. 13. 19, Amsterdam 1648, p. 571. 572. 573.)

402, 32. *De injectis materialibus.* § 15. Saga, per ens naturale, imaginative format ideam liberam, naturalem et nocuam. — — — Sagae operantur virtute naturali. — — — Homo etiam dimittit medium aliud executivum, emanativum et mandativum ad incantandum hominem; quod medium est Idea fortis desiderii. Est nempe desiderio inseparabile ferri circa optata.

„Die Zauberin formt vermöge ihres natürlichen Wesens in der Einbildungskraft eine willkürliche, natürliche und schädigende Vorstellung. — — — Die Zauberinnen wirken durch ihre natürliche Kraft. — — — Der Mensch entläßt auch aus sich ein fremdes, ausströmendes und gebietendes Medium, welches die Wirkung hat, einen Menschen zu bezaubern. Dieses Medium ist die Vorstellung eines heftigen Verlangens. Es ist nämlich dem Verlangen untrennbar, auf das Gewünschte hin sich zu bewegen.“ (ibidem.)

402, 38 *De sympatheticis mediis.* § 2. Ideae scilicet desiderii, per modum influentiarum coelestium, jaciuntur in proprium objectum, utcunque

Seite und Zeile:

localiter remotum. Diriguntur nempe a desiderio objectum sibi specificante.

„Nämlich die Vorstellungen des Verlangens werden auf dem Wege himmlischer Einflüsse in ihren Gegenstand hineingeworfen, so weit derselbe auch örtlich entfernt sein mag. Denn sie werden gelenkt von dem Verlangen, welches sich ein spezielles Objekt setzt." (Ibidem.)

403, 4 *De magnetica vulnerum curatione.* § 76. Igitur in sanguine est quaedam potestas exstatica, quae, si quando ardenti desiderio excita fuerit, etiam ad absens aliquod objectum, exterioris hominis spiritu deducenda sit: ea autem potestas in exteriori homine latet, velut in potentia; nec ducitur ad actum, nisi excitetur, accensa imaginatione ferventi desiderio, vel arte aliqua pari. — § 98. Anima, prorsum spiritus, nequaquam posset spiritum vitalem (corporeum equidem), multo minus carnem et ossa movere aut concitare, nisi vis illi quaepiam naturalis, magica tamen et spiritualis, ex anima in spiritum et corpus descenderet. Cedo, quo pacto obediret spiritus corporeus jussui animae, nisi jussus spiritum, et deinceps corpus movendo foret? At extemplo contra hanc magicam motricem objicies, istam esse intra concretum sibi, suumque hospitium naturale, idcirco hanc etsi magam vocitemus, tantum erit nominis detorsio et abusus, siquidem vera et superstitiosa magica non ex anima basin desumit; cum eadem haec nil quidquam valeat, extra corpus suum movere, alterare aut ciere. Respondeo, vim et magicam illam naturalem animae, quae extra se agat, virtute imaginis Dei, latere jam obscuram in homine, velut obdormire (post praevaricationem), excitationisque indigam: quae eadem, utut somnolenta, ac velut ebria, alioqui sit in nobis quotidie: sufficit tamen ad obeunda munia in corpore suo: dormit itaque scientia et potestas magica, et solo nutu actrix in homine. — § 102. Satan itaque vim magicam hanc excitat (secus dormientem et scientia exterioris hominis impeditam) in suis mancipiis, et inservit eadem illis, ensis vice in manu potentis, id est sagae. Nec aliud prorsus Satan ad homicidium affert, praeter excitationem dictae potestatis somnolentae. — § 106. Saga in stabulo absente occidit equum: virtus quaedam naturalis a spiritu sagae, et non a Satana, derivatur, quae opprimat vel strangulet spiritum vitalem equi. — § 139. Spiritus voco magnetismi patronos, non qui ex coelo demittuntur, multoque minus de infernalibus sermo est; sed de iis, qui fiunt in ipso homine, sicut ex silice ignis: ex voluntate hominis nempe aliquantillum spiritus vitalis influentis desumitur, et id ipsum assumit idealem entitatem, tanquam formam ad complementum. Qua nacta perfectione, spiritus mediam sortem inter corpora et non corpora assumit. Mittitur autem eo, quo voluntas ipsum dirigit: idealis igitur entitas — — — — nullis stringitur locorum, temporum aut dimensionum imperiis, ea nec daemon est, nec ejus ullus effectus; sed spiritualis quaedam est

Seite und Zeile:

actio illius, nobis plane naturalis et vernacula. — § 168. Ingens mysterium propalare hactenus distuli, ostendere videlicet, ad manum in homine sitam esse energiam, qua, solo nuto et phantasia sua, queat agere extra se et imprimere virtutem aliquam, influentiam deinceps perseverantem, et agentem in objectum longissime absens.

„Es liegt also in dem Blute eine gewisse ekstatische Macht, welche, wenn sie einmal durch ein brennendes Verlangen aufgeregt worden ist, auch auf irgend einen abwesenden Gegenstand durch den Geist des äußern Menschen hinübergeleitet wird: diese Macht ist in dem äußern Menschen latent und gleichsam potentiell vorhanden; und wird nicht aktuell, wenn sie nicht aufgeregt wird dadurch, daß die Einbildungskraft durch ein brennendes Verlangen oder ein ähnliches Mittel entflammt wird. — Die Seele, welche ganz und gar Geist ist, würde durchaus nicht imstande sein, den Lebenshauch (welcher nämlich körperlich ist) und noch viel weniger das Fleisch und die Knochen zu bewegen oder zu erregen, wenn nicht eine gewisse, ihr von Natur innewohnende Kraft, welche jedoch magisch und geistig ist, aus der Seele in Geist und Körper herabstiege. Sage nur, auf welche Art könnte der körperliche Geist dem Befehl der Seele gehorchen, wenn nicht ein solcher Befehl vorhanden wäre, den Geist und ihm folgend den Körper zu bewegen? Aber du wirst sofort gegen diese magische Bewegungskraft einwenden, daß dieselbe innerhalb des ihr Eigenen und ihrer natürlichen Behausung bleiben müsse, und daß daher, wenn wir sie auch magisch nennen, dieses nur Verdrehung und Mißbrauch des Namens sei, indem die wahre und abergläubische Magie ihre Basis nicht aus der Seele entnehmen könne, da eben diese in keiner Weise imstande wäre außerhalb ihres Körpers etwas zu bewegen, zu verändern oder zu erregen. Darauf antworte ich, daß jene der Seele natürliche Kraft und Magie, welche nach Außen hin wirkt, kraft des Ebenbildes Gottes schon dunkel im Menschen verborgen liegt und gleichsam schlummert (nach dem Sündenfalle) und der Erregung bedarf; daß aber dieselbe, wenn auch schläfrig und gleichsam trunken, immerhin stets in uns vorhanden ist, wobei sie immerhin hinreicht, die Verrichtungen in dem eigenen Körper zu vollbringen; es schläft mithin das magische Wissen und Können und nur auf Anregung hin wird es im Menschen wirksam. — Der Satan also ist es, welcher diese magische Kraft (welche gewöhnlich schlummert und durch das Bewußtsein des äußern Menschen niedergehalten wird) in denen, die sich ihm verschrieben haben, erregt, und diesen steht dieselbe zu Gebote wie ein Schwert in der Hand des Mächtigen, d. h. der Zauberin. Und wirklich trägt der Satan nichts weiter zum Menschenmorde bei, als daß er jene schlummernde Kraft erregt. — Die Zauberin kann in einem entfernten Stalle das Pferd töten: eine gewisse natürliche Wirkungskraft geht von dem Geiste der Zauberin und nicht vom Satan aus, welche imstande ist, den Lebenshauch des Pferdes zu unterdrücken und zu erwürgen. — Als Schutz-

Seite und Zeile:

geister des Magnetismus bezeichne ich die, welche nicht vom Himmel herabkommen, und noch weniger ist hier von höllischen die Rede; sondern es sind solche, welche im Menschen selbst entstehen, wie das Feuer im Kieselstein: nämlich nach dem Willen des Menschen wird ein klein wenig von dem einflußreichen Lebensgeiste entnommen, und eben dieses nimmt eine ideale Wesenheit an, gleichsam eine Form um sich zu vervollständigen. Nachdem er diese Vervollständigung erlangt hat, nimmt der Geist eine Art mittlerer Beschaffenheit zwischen dem Körperlichen und Unkörperlichen an. Er läßt sich aber dahin schicken, wohin ihn der Wille lenkt; jene ideale Wesenheit also — — — — wird durch keine Schranken der Orte, Zeiten oder Abstände gehemmt; sie ist kein Dämon oder die Wirkung eines solchen, sondern sie ist eine geistige Wirkung des Betreffenden, welche uns ganz natürlich und vertraut ist. — Das ungeheure Geheimnis kundzumachen habe ich bisher aufgeschoben, nämlich handgreiflich zu zeigen, daß im Menschen eine Energie liegt, vermöge deren er es vermag, durch den bloßen Willen und die Phantasie, außerhalb seiner zu wirken und eine Kraft zum Ausdrucke zu bringen, wie auch einen Einfluß, welcher beharrt und auf ein wenn auch noch so weit entferntes Objekt sich erstrecken kann." (Ibidem de magnetica vulnerum curatione § 76, p. 764; § 98, p. 768; § 102, p. 768; § 106, p. 769; § 139, p. 773; § 168, p. 778.)

404, 15 Sic contigit, tales esse homines, qui habeant ejusmodi vires in potentia, et per vim imaginativam et desiderativam cum actu operantur, talis virtus exit ad actum, et afficit sanguinem et spiritum, quae per evaporationem petunt ad extra et producunt tales effectus. „So ist es gekommen, daß es solche Menschen gibt, welche derartige Kräfte in ihrer Gewalt haben; und wenn sie durch die Einbildungskraft und Begehrungskraft sich wirklich betätigen, so schreitet eine solche Wirkungskraft zur Tat und beeinflußt Blut und Geist; solche Kräfte streben durch die Ausdünstung nach außen hin und bringen derartige Wirkungen hervor." (P. Pomponatius, de incantationibus. Opera Basil. 1567 p. 44.)

406, 16 „Magia ist die Mutter des Wesens aller Wesen: denn sie macht sich selber; und wird in der Begierde verstanden. — Die rechte Magia ist kein Wesen, sondern der begehrende Geist des Wesens. — In Summa: Magia ist das Thun im Willengeist."

(Jakob Böhme, Werke, Bd. 6, S. 407.)

406, 26 Mulieres quaedam condixerunt, ut irent animi gratia in viridarium. Una earum non ivit. Ceterae colludentes arangium acceperunt et perforabant eum stilis acutis, dicentes: ita perforamus mulierem talem, quae nobiscum venire detrectavit, et, projecto arangio intra fontem, abierunt. Postmodum mulierem illam dolentem invenerunt, quod se transfigi quasi clavis acutis sentiret, ab ea hora, qua arangium ceterae perforarunt: et cruciata est valde donec arangii clavos

Seite und Zeile:

extraxerunt imprecantes bona et salutem. „Einige Weiber hatten sich verabredet, zu ihrer Erholung in einen Lustgarten zu gehen. Eine von ihnen kam nicht. Die übrigen nahmen im Scherze eine Apfelsine und durchstachen sie mit scharfen Nadeln, wobei sie sagten: „So durchstechen wir die Frau, welche sich geweigert hat mit uns zu gehen"; darauf warfen sie die Apfelsine in einen Brunnen und gingen davon. Sie fanden sodann jenes Weib in Schmerzen, in dem sie das Gefühl hatte, gleichsam von scharfen Nägeln durchbohrt zu werden, seit jener Stunde in welcher die übrigen die Apfelsine durchstochen hatten; und so wurde sie sehr gepeinigt, bis die andern die Nadeln aus der Apfelsine herauszogen, indem sie ihr Wohlsein und alles Gute wünschten."

(Campanella, de sensu rerum et magia L. IV c. 18, Frankfurt 1633, p. 341.)

412, 12 Das chinesische Sprichwort lautet: *san kiao, i kia,* „Drei Lehren, eine Familie".

421, 34 lucus a non lucendo, scherzhafte Erklärung des Wortes lucsu „Wald" a non lucendo „daraus, daß er nicht hell ist" (zuerst bei Servius zu Vergil, Aeneis I 22).

422, 6 *ἁπλοῦς ὁ μῦθος τῆς ἀληθείας ἔφυ,*

„Wer Wahrheit hat zu sagen, drückt sich einfach aus".

(Euripides, Phoenissae v. 469.)

422, 15 unde esse inde operari, „wie das Wesen ist, so ist sein Wirken."

422, 20 ea res libera dicetur, quae ex sola suae naturae necessitate *existit,* et a se sola ad agendum determinatur, „dasjenige wird frei zu nennen sein, was aus der bloßen Notwendigkeit seiner Natur existiert, und nur durch sich selbst zum Handeln bestimmt wird." (Spinoza, Ethica I, def. 7.)

422, 36 *Ταῦτα ἀλλήλοις ἀκολουθεῖ, καὶ τό τε ἀγένητον ἄφθαρτον, καὶ τὸ ἄφθαρτον ἀγένητον. — — — τὸ γὰρ γενητὸν καὶ τὸ φθαρτὸν ἀκολουθοῦσιν ἀλλήλοις. — — εἰ γενητόν τι, φθαρτὸν ἀνάγκη.* „Dies folgt aus einander, das Unentstandene ist unvergänglich und das Unvergängliche unentstanden. — — — Denn Entstandensein und Vergänglichsein folgt aus einander. — — Ist etwas entstanden, so muß es auch vergänglich sein." (Arist. de coelo I, 12, p. 282a 30fg.)

424, 2 = 111, 32.

424, 3 ens rationis, „ein bloßes Gedankending".

424, 7 ens realissimum, „das allerrealste Wesen".

427, 3 ancilla theologiae, „eine Magd der Theologie".

427, 6 You, that way; we, this way, „Ihr dahin; wir dorthin".

(Shakespeare, Love's labour's lost V, 2 Schluß.)

429, 16 *Μεγάλη ἡ ἀλήθεια καὶ ὑπερισχύει* vgl. Citatenanhang zu Bd. II, S. 303, 6.

433, 11 ab ovo, „vom Ei an" (vgl. Horaz sat. I, 3, 6 u. ars poet. 147).

Seite und Zeile:

436, 14 Ubinam sunt quaerenda fons et fundamentum philosophiae moralis? Suntne quaerenda in explicatione ideae moralitatis, quae conscientia immediate contineatur? an in alio cognoscendi principio? „Wo sind die Quelle und das Fundament der Moralphilosophie zu suchen? Sind sie zu suchen in der Erklärung der Idee der Moralität, welche in einem unmittelbaren Bewußtsein besteht? oder in einem anderen Erkenntnisgrunde?"

438, 32—439, 7 = 746, 14 fg.

443, 19 pour la rareté du fait, „wegen der Seltenheit der Sache".

443, 26 = 746, 18.

443, 29 „Sie sagen: das muthet mich nicht an!
Und meinen, sie hätten's abgethan."
(Goethe, Sprichwörtlich, Weimarer Ausg. Bd. II, S. 231.)

444, 3 *Ἔστ' ἂν ὕδωρ τε ῥέῃ, καὶ δένδρεα μακρὰ τεθήλῃ,*
ἠέλιός τ' ἀνιὼν φαίνῃ, λαμπρή τε σελήνη,
καὶ ποταμοὶ πλήθωσιν, ἀνακλύζῃ δὲ θάλασσα, —
ἀγγελέω παριοῦσι, Μίδας ὅτι τῇδε τέθαπται.

„Solang' fließet das Wasser und wachsen mächtige Bäume,
Solang' aufgeht die Sonne und scheint, solange der Mond glänzt,
Und die Flüsse ihr Wasser, die Meere ihr Rauschen behalten,
Werde ich melden dem Wandrer, daß hier liegt Midas begraben."
(vgl. Plat. Phaedr. p. 264 D.)

444, 17 = 746, 18.

445, 3 = 746, 19.

445, 18 = 746, 20.

447, 13 Qualem commendes, etiam atque etiam adspice, ne mox
Incutiant aliena tibi peccata pudorem.
„Wen du empfehlen willst, den prüfe ernstlich, damit du
Nicht zu erröten brauchst über Sünden, die andre begangen".
(Horaz, epist. I, 18, 76.)

447, 31 *πρόσθε λέων, ὄπιθεν δὲ δράκων, μέσση δὲ χίμαιρα,*
„vorn ein Löwe, von hinten ein Drache, und Zieg' in der Mitte"
(Ilias VI, 181).

449, 22 e meris affirmativis in secunda figura nihil sequitur, „aus zwei bejahenden Prämissen läßt sich in der zweiten Figur kein Schluß ziehen".

452, 26 ex ungue leonem, „an der Tatze erkennt man den Löwen". Nach Alcaeus, bei Plut. de defectu oraculorum c. 3, p. 410 C.

452, 28 ex aure asinum, „an den Ohren erkennt man den Esel".

454, 19 „Sie sehen stolz und unzufrieden aus:
Sie scheinen mir aus einem edlen Haus."
(Goethe, Faust I, 2177, wo die Verse in umgekehrter Reihenfolge.)

454, 25 estime sur parole, „Hochachtung auf bloße Versicherung hin".

457, 13 Exempla sunt odiosa, „Beispiele sind anstößig".

457, 17 Le degré d'esprit nécessaire pour nous plaire, est une mesure assez exacte du degré d'esprit que nous avons. „Das Maß von Geist,

Seite und Zeile:

welches erforderlich ist, um uns zu gefallen, ist ein ziemlich genauer Gradmesser für das Maß von Geist, welches wir besitzen."
(Helvetius, de l'esprit, disc. II, ch. 10 note, Amsterdam 1761 p. 136 = Paris 1818 p. 107.)

458, 7 La faveur prodiguée aux mauvais ouvrages est aussi contraire aux progrès de l'esprit que le déchainement contre les bons. „Die Gunst, die man an schlechte Werke verschwendet, ist dem Fortschritt des Geistes ebenso hinderlich, wie der heftige Angriff gegen gute Werke." (Voltaire, Lettre à la Duchesse du Maine, als Vorrede zum Oreste, Theâtre de Voltaire III, 129, éd. de. 1772.)

458, 10 „Der eigentliche Obskurantismus ist nicht, daß man die Ausbreitung des Wahren, Klaren, Nützlichen hindert, sondern daß man das Falsche in Cours bringt." (Goethe, Nachlaß Bd. 9, S. 54; Reflexionen und Maximen II, 84.)

458, 18 „Ich sah des Ruhmes heil'ge Kränze
Auf der gemeinen Stirn entweiht."
(Schiller, Die Ideale Str. 9.)

460, 30 profundidades y sentencias, „tiefe Gedanken und Aussprüche" (Baltazar Gracian, Criticon P. III. Crisi 4).

461, 27 Lectio spuria, uncis inclusa, „unechter Zusatz, in Klammern gesetzt".

461, 30 L'écriture a dit que le commencement de la sagesse était la crainte de Dieu; moi, je crois que c'est la crainte des hommes. „Die Schrift hat gesagt, der Anfang der Weisheit ist die Furcht vor Gott; ich aber glaube, es ist die Furcht vor den Menschen." (Chamfort, Maximes et Pensées, Chap. II. Bibliothèque Nationale, Œuvres choisies. Tome II, pag. 27.)

469, 27 = 746, 22.

469, 31 „Das Schlechte kannst du immer loben:
Du hast dafür sogleich den Lohn!
In deinem Pfuhle schwimmst du oben
Und bist der Pfuscher Schutzpatron.
Das Gute schelten? Magst's probiren!
Es geht, wenn du dich frech erkühnst:
Doch treten, wenn's die Menschen spüren,
Sie dich in Quark, wie du's verdienst."
(Goethe, Zahme Xenien V, Vers 1315 fg., Weim. Ausg. Bd. III, S. 325.)

471, 9 La liberté est un mystère, vgl. Citatenanhang zu Bd. I, S. 478, 10.

475, 7 vgl. Aristot. Eth. Eudem. II, 7, p. 1223 a 23—25 u. ö.

481, 34 vgl. Citatenanhang zu Bd. II, S. 226, 33.

485, 8 Libertatis autem et indifferentiae, quae in nobis est, nos ita conscios esse, ut nihil sit, quod evidentius et perfectius comprehendamus. „Dagegen sind wir uns unserer Freiheit und Bestimmungslosigkeit so genau bewußt, daß wir nichts anderes so klar und vollkommen begreifen." (Cartesius, Principia philosophiae I, § 41.)

485, 16 Omnes actiones sunt determinatae, et nunquam indifferentes, quia semper datur ratio inclinans quidem, non tamen necessitans, ut sic

Seite und Zeile:

potius, quam aliter fiat. „Alle Handlungen sind determiniert und niemals indifferent, weil immer ein Grund vorhanden ist, welcher uns inkliniert, wenn auch nicht necessitiert, daß wir vielmehr so und nicht anders handeln." (Leibniz, de libertate, bei Erdmann p. 669.)

494, 31 a non posse ad non esse, „von der Unmöglichkeit auf die Nichtwirklichkeit".

514, 11 mention honorable, „ehrende Erwähnung".

514, 17 Pourquoi démontrer ce qu'il suffit de constater? — La liberté est un fait, et non une croyance. „Warum beweisen, wo es genügt zu konstatieren? — Die Freiheit ist eine Tatsache, und nicht ein Glaube." (Cousin, Cours d'histoire de la philosophie. Vol. I, p. 52.)

522, 29 = Bd. I, S. 181, 35.

523, 5 Certum indicem cujusque animum esse, qui semper eodem ingenio ad virtutem vel ad malitiam moratus, firmum argumentum est accipiendi criminis, aut respuendi. „Daß ein sicherer Beweis in dem Charakter jedes Menschen liegt, welcher, von Natur stets in derselben Weise zur Tugend oder Bosheit veranlagt, ein sicherer Grund dafür ist, ein Verbrechen zu begehen oder zu unterlassen." (Apulejus, oratio de magia. Sch.)

523, 26 *οὐκ ἐφ' ἡμῖν γενέσθαι τὸ σπουδαίους εἶναι, ἢ φαύλους κ.τ.λ.*, „daß es nicht bei uns stehe, gut oder böse zu werden" (Aristot. Eth. magna I, 9 p. 1187 a 7).

523, 31 *Πᾶσι γὰρ δοκεῖ ἕκαστα τῶν ἠθῶν ὑπάρχειν φύσει πως· καὶ γὰρ δίκαιοι καὶ σωφρονικοὶ καὶ ἀνδρεῖοι καὶ τἆλλα ἔχομεν εὐθὺς ἐκ γενετῆς.* „Denn allen sind, wie es scheint, die einzelnen Charakterzüge schon irgendwie von Natur eigen; denn gerecht und mäßig und tapfer (zu sein) und derartiges mehr ist uns schon von Geburt an eigen." (Aristot. Eth. Nicom. VI, 13 p. 1144 b 4.)

524, 21 Homo virtuti consimillimus, et per omnia (in)genio diis, quam hominibus proprior: qui nunquam recte fecit, ut facere videretur, sed quia aliter facere non poterat. „Ein Mann, welcher der Tugend aufs Nächste verwandt war, und in allen Stücken durch seine Naturanlage den Göttern näher stand als den Menschen; ein Mann, der niemals recht handelte, um als ein Rechthandelnder gesehen zu werden, sondern weil er nicht anders handeln konnte." (Vellejus Paterculus II, 35, 2.)

527, 4
„Wie an dem Tag, der dich der Welt verliehen,
Die Sonne stand zum Gruße der Planeten,
Bist alsobald und fort und fort gediehen,
Nach dem Gesetz, wonach du angetreten.
So mußt du seyn, dir kannst du nicht entfliehen,
So sagten schon Sibyllen, so Propheten;
Und keine Zeit und keine Macht zerstückelt
Geprägte Form, die lebend sich entwickelt."

(Goethe, Orphisch, Weimarer Ausg. Bd. III, S. 95.)

Seite und Zeile:

527, 20 = Bd. II, S. 675, 5.

529, 7 = 365, 19.

529, 11 *καὶ ὁ λόγος τοῦ πεινῶντος καὶ διψῶντος σφόδρα μὲν, ὁμοίως δὲ, καὶ τῶν ἐδωδίμων καὶ ποτῶν ἴσον ἀπέχοντος, καὶ γὰρ τοῦτον ἠρεμεῖν ἀναγκαῖον,* „ebenso das Beispiel von dem in hohem Grade, aber dabei gleich stark, Hungernden und Durstenden, wenn er von Speise und Trank gleich weit entfernt ist, denn auch dieser muß notwendigerweise unbeweglich stehen bleiben" (Aristot. de coelo II, 13 p. 295 b 32).

530, 34 piaculum, „Unglück".

533, 19 Quare simul in omnium cordibus scriptum invenitur, liberum arbitrium nihil esse; licet obscuretur tot disputationibus contrariis et tanta tot virorum auctoritate. — Hoc loco admonitos velim liberi arbitrii tutores, ut sciant, sese esse abnegatores Christi, dum asserunt liberum arbitrium. — Contra liberum arbitrium pugnabunt (Scripturae) testimonia, quotquot de Christo loquuntur. At ea sunt innumerabilia, imo tota Scriptura. Ideo, si Scriptura judice causam agimus, omnibus modis vicero, ut ne jota unum aut apex sit reliquus, qui non damnet dogma liberi arbitrii. — „Darum finden wir gleichmäßig in aller Herzen eingeschrieben, daß der freie Wille nichts ist; wenn auch diese Überzeugung durch so viele gegenteilige Behauptungen und vielfältige Autoritäten verdunkelt wird. — Hier möchte ich die Verfechter der Willensfreiheit daran erinnern, zu bedenken, daß sie mit ihrer Willensfreiheit Christum verleugnen. — Gegen die Freiheit des Willens streiten alle Zeugnisse (der Schrift), welche von Christo handeln. Deren sind aber unzählige, ja die ganze Schrift handelt von ihm. Wenn wir daher die Schrift zum Richter in der Sache machen, so werde ich auf alle Weise darin obsiegen, daß nicht ein Jota oder Strichlein übrig bleibt, welches nicht die Lehre vom freien Willen verdammt". (Luther, de servo arbitrio, ed. Seb. Schmidt, Straßburg 1707, p. 145, 214, 220.)

534, 16 *ἑκούσιον καὶ ἀκούσιον*, „willkürlich und unwillkürlich".

534, 24 *τὸ μὲν οὖν τῆς φύσεως δῆλον ὡς οὐκ ἐφ᾽ ἡμῖν ὑπάρχει, ἀλλὰ διά τινας θείας αἰτίας τοῖς ὡς ἀληθῶς εὐτυχέσιν ὑπάρχει,* „was aber die Naturanlage betrifft, so ist klar, daß sie nicht in unserer Gewalt liegt, sondern vermöge einer göttlichen Schickung den wahrhaft Glücklichen zu eigen ist" (Aristot. Eth. Nicom. X, 10, p. 1179 b 21).

534, 29 *Δεῖ δὴ τὸ ἦθος προϋπάρχειν πως οἰκεῖον τῆς ἀρετῆς, στέργον τὸ καλὸν καὶ δυσχεραῖνον τὸ αἰσχρόν,* „es muß also der Charakter irgendwie vorher vorhanden sein, wie er, als der Tugend verwandt, das Gute liebt und über das Böse sich entrüstet" (Aristot. Eth. Nicom. X, 10, p. 1179 b 29).

534, 34 *Οὐκ ἔσται ὁ προαιρούμενος εἶναι σπουδαιότατος, ἂν μὴ καὶ ἡ φύσις ὑπάρξῃ, βελτίων μέντοι ἔσται,* „man kann nicht durch den bloßen Vorsatz der Beste werden, wenn nicht auch die Naturanlage dazu vorhanden ist, wohl aber besser". (Arist. Eth. magna, I, 11, p. 1187 b 28.)

Seite und Zeile:

535, 17 ἡ γὰρ οὗ ἕνεκα μία τῶν αἰτίων ἐστίν, „denn der Zweck ist eine von den (vier) Arten der Ursachen". (Arist. Eth. Eud. II, 10 p. 1226 b 26.)

536, 2 οὔτε δὲ οἱ ἔπαινοι, οὔτε οἱ ψόγοι, οὐϑ' αἱ τιμαί, οὐϑ' αἱ κολάσεις, δίκαιαι, μὴ τῆς ψυχῆς ἐχούσης τὴν ἐξουσίαν τῆς ὁρμῆς καὶ ἀφορμῆς, ἀλλ' ἀκουσίου τῆς κακίας οὔσης, „weder Lob noch Tadel, weder Ehrung noch Bestrafung sind berechtigt, wenn nicht die Seele das Vermögen des Strebens und Widerstrebens besitzt, sondern die Schlechtigkeit unfreiwillig ist" (Clemens Alex. Strom. I, cap. 17, § 83).

536, 9 ἵν' ὅτι μάλιστα ὁ ϑεὸς μὲν ἡμῖν κακίας ἀναίτιος, „sodaß umsomehr an unserm Bösen [wie schon Plato Rep. p. 617 E sagt] die Gottheit ohne Schuld ist". (Ibidem § 84.)

537, 1 Nunc autem homo non est bonus, nec habet in potestate, ut bonus sit, sive non videndo qualis esse debeat, sive videndo et non volendo esse, qualem debere se esse videt. — Mox: vel ignorando non habet liberum arbitrium voluntatis ad eligendum quid recte faciat; vel resistente carnali consuetudine, quae violentia mortalis successionis quodammodo naturaliter inolevit, videat quid recte faciendum sit, et velit, nec possit implere. — Voluntas ergo ipsa, nisi gratia Dei liberatur a servitute, qua facta est serva peccati, et, ut vitia superet, adjuvetur, recte pieque vivi non potest a mortalibus. „Jetzt aber steht es so, daß der Mensch nicht gut ist, und es nicht in seiner Gewalt hat, gut zu sein, mag er nun nicht sehen wie er sein sollte, oder mag er es sehen und nicht so sein wollen, wie er sieht daß er sein müßte." — Weiter heißt es: „mag es nun sein, daß er aus Unkenntnis nicht die freie Willensentscheidung besitzt, das zu wählen, was er eigentlich tun sollte; oder mag es sein, daß er vermöge der fleischlichen Gewohnheit, welche durch die Macht der todbringenden Erbsünde gewissermaßen naturgemäß sich noch gesteigert hat, zwar sieht, wie er richtig handeln sollte und auch möchte, aber es nicht durchführen kann". (Augustinus, de lib. arb. III, c. 18, § 51.) — „Wenn also der Wille selbst nicht durch die göttliche Gnade von der Knechtschaft, durch die er zum Knecht der Sünde geworden ist, befreit und unterstützt wird in der Überwindung der Laster, so kann von den Sterblichen nicht recht und fromm gelebt werden." (Augustinus, Argumentum de libero arbitrio, Retract. I, cap. 9.)

537, 18 datum est animae liberum arbitrium, quod qui nugatoriis ratiocinationibus labefactare conantur, usque adeo coeci sunt, ut . . . caet., „dem Menschen ist die freie Wahlentscheidung verliehen, und wer diese durch possenhafte Vernünfteleien zu erschüttern versucht, der ist so blind, daß er usw.". (Augustinus, de animae quantitate.)

537, 24 Quid enim tam in voluntate, quam ipsa voluntas, situm est? „Denn was liegt so sehr in der Macht des Willens wie der Wille selbst?" (Augustinus, de lib. arb. I, c. 12, § 26.)

Seite und Zeile:

537, 35 Dic mihi, quaeso, utrum Deus non sit auctor mali? „Sage mir bitte, ob nicht Gott der Urheber des Bösen ist?“ (Aug. ibid. I. c. 1, § 1.)

537, 37 Movet autem animum, si peccata ex his animabus sunt, quas Deus creavit, illae autem animae ex Deo; quomodo non, parvo intervallo, peccata referantur in Deum. „Folgende Frage beunruhigt mein Gemüt: wenn die Sünden von jenen Seelen herstammen, welche Gott geschaffen hat, jene Seelen aber von Gott herstammen, wie ist es anders möglich, als daß die Sünden mittelbar auf Gott zurückfallen!“ (Augustinus, ibid. c. 2, § 4.)

538, 2 Id nunc plane abs te dictum est, quod me cogitantem satis excruciat, „jetzt hast du gerade das gesagt, was auch mich in meinen Gedanken nicht wenig quält“. (Augustin. ibid. § 5.)

538, 6 At talem oportere esse Deum, qui libertate sua necessitatem imponat nobis, ipsa ratio naturalis cogitur confiteri. — Concessa praescientia et omnipotentia, sequitur naturaliter, irrefragabili consequentia, nos per nos ipsos non esse factos, nec vivere, nec agere quidquam, sed per illius omnipotentiam. — — Pugnat ex diametro praescientia et omnipotentia Dei cum nostro libero arbitrio. — Omnes homines coguntur inevitabili consequentia admittere, nos non fieri nostra voluntate, sed necessitate; ita nos non facere quod libet, pro jure liberi arbitrii, sed prout Deus praescivit et agit consilio et virtute infallibili et immutabili. „Aber daß Gott ein solcher sein muß, welcher vermöge seiner Freiheit uns der Notwendigkeit unterwirft, das muß schon die natürliche Vernunft zugeben. — Wenn man die Allwissenheit und Allmacht zugibt, so folgt naturgemäß und unwidersprechlich, daß wir nicht durch uns selbst gemacht sind oder leben oder irgend etwas tun, sondern nur durch seine Allmacht. — — Die Allwissenheit und Allmacht Gottes steht in diametralem Widerspruch mit der Freiheit unseres Willens. — Alle Menschen werden mit unvermeidlicher Konsequenz gezwungen, anzuerkennen, daß wir nicht durch unseren Willen, sondern durch die Notwendigkeit zu dem werden, was wir sind, daß wir mithin nicht tun können, was uns beliebt, vermöge einer Freiheit des Willens, sondern vielmehr je nachdem Gott es vorhergesehen hat und durch unfehlbaren und unwandelbaren Ratschluß und Willen ausführt.“ (Luther, de servo arbitrio S. 144.)

538, 25 Si Deus vult peccata, igitur facit: scriptum est enim „omnia quaecunque voluit fecit“. Si non vult, tamen committuntur: erit ergo dicendus improvidus, vel impotens, vel crudelis; cum voti sui compos fieri aut nesciat, aut nequeat, aut negligat. — — — — Philosophi inquiunt: si nollet Deus pessimas ac nefarias in orbe vigere actiones, procul dubio uno nutu extra mundi limites omnia flagitia exterminaret, profligaretque: quis enim nostrum divinae potest resistere voluntati? Quomodo invito Deo patrantur scelera, si in actu quoque peccandi scelestis vires subministrat? Ad haec,

Seite und Zeile:

si contra Dei voluntatem homo labitur, Deus erit inferior homine, qui ei adversatur, et praevalet. Hinc deducunt: Deus ita desiderat hunc mundum, qualis est: si meliorem vellet, meliorem haberet. „Wenn Gott die Sünden will, so wird er sie folglich bewirken, denn es steht geschrieben: „alles, was er will, bewirkt er." Wenn er sie nicht will und sie trotzdem begangen werden, so müssen wir ihn entweder für nicht voraussehend oder für nicht allmächtig oder für grausam erklären; da er dann seinen Ratschluß nicht durchführt, sei es durch Unwissenheit oder Ohnmacht oder Nachlässigkeit. — — — — Die Philosophen sagen: wenn Gott nicht wollte, daß die schändlichen und niederträchtigen Handlungen in der Welt beständen, so würde er ohne Zweifel mit einem Winke alle Schandtaten aus der Welt verbannen und vernichten. Denn wer von uns wäre imstande dem göttlichen Willen zu widerstehen? Wie sollten die Verbrechen gegen Gottes Willen vollbracht werden, wenn er doch bei jeder sündigen Handlung dem Verbrecher die Kraft dazu verleiht? Ferner, wenn der Mensch entgegen dem Willen Gottes strauchelt, so ist also Gott schwächer als der Mensch, der sich ihm widersetzt und obsiegt. Hieraus ergibt sich, daß Gott die Welt so will wie sie ist, und daß, wenn er eine bessere Welt haben wollte, er eine bessere haben würde." (Vanini, Amphitheatrum aeternae providentiae, exercitatio 16.)

538, 38 Instrumentum movetur prout a suo principali dirigitur: sed nostra voluntas in suis operationibus se habet tanquam instrumentum, Deus vero ut agens principale: ergo si haec male operatur, Deo imputandum est. — — — Voluntas nostra non solum quoad motum, sed quoad substantiam quoque tota a Deo dependet: quare nihil est, quod eidem imputari vere possit, neque ex parte substantiae, neque operationis, sed totum Deo, qui voluntatem sic formavit, et ita movet. — — — — Cum essentia et motus voluntatis sit a Deo, adscribi eidem debent vel bonae, vel malae voluntatis operationes, si haec ad illum se habet velut instrumentum. „Das Werkzeug wird so bewegt wie es von seinem Besitzer gelenkt wird; aber unser Wille verhält sich bei seinen Verrichtungen wie ein Werkzeug, Gott hingegen wie das eigentliche Agens; wenn folglich der Wille schlecht handelt, so trägt Gott daran die Schuld. — — — Unser Wille hängt nicht nur nach seinem Wirken, sondern auch nach seinem Wesen ganz von Gott ab. Es gibt also nichts, was man in Wahrheit dem Willen schuld geben könnte, sei es nach seinem Wesen oder seinem Wirken, sondern alles nur Gott schuld geben muß, welcher den Willen so geschaffen hat und in Bewegung setzt. — — — — Da das Wesen und die Betätigung des Willens von Gott herrührt, so müssen diesem die guten wie die bösen Wirkungen des Willens zugerechnet werden, wenn derselbe sich zu Gott verhält wie ein Werkzeug". (Vanini, ibid. exercitatio 44.)

539, 17 tanquam re bene gesta, „als hätte er seine Sache gut gemacht".

Seite und Zeile:

539, 32 Die Stelle steht Hume, Essay on liberty and necessity, Philos. Works. ed. Green and Grose, vol. IV, p. 81.

541, 38 = 527, 20 = Bd. II, S. 675, 5.

542, 5 ergo unde esse, inde operari, „folglich: wovon das Sein, davon rührt auch das Wirken her," vgl. 422, 15.

542, 23 Ea res libera dicetur, quae ex sola naturae suae necessitate existit, et a se sola ad agendum determinatur; necessaria autem, vel potius coacta, quae ab alio determinatur ad existendum et operandum. „Diejenige Sache muß frei genannt werden, welche nur aus der Notwendigkeit ihrer eigenen Natur existiert und nur durch sich allein zum Handeln bestimmt wird; diejenige aber heißt notwendig oder vielmehr gezwungen, welche von einem andern zum Existieren und Wirken bestimmt wird." (Spinoza, Ethik I, definitio 7.) Vgl. 422, 20.

543, 36 pro ara et focis, „für den Altar und den häuslichen Herd".

546, 2 Fertur unusquisque ad appetitionem ejus, quod sibi bonum, et ad fugam ejus, quod sibi malum est, maxime autem maximi malorum naturalium, quae est mors; idque necessitate quadam naturae non minore, quam qua fertur lapis deorsum. „Ein jeder wird getrieben, das zu begehren, was für ihn gut, und das zu fliehen, was für ihn schlecht ist, am meisten aber dasjenige, was das größte der natürlichen Übel ist, nämlich den Tod; und das geschieht vermöge einer ebenso großen Naturnotwendigkeit, wie die ist, vermöge deren der Stein nach unten fällt." (Hobbes, de cive c. 1, § 7.)

546, 10 Voluntas non potest vocari causa libera, sed tantum necessaria. — Nam voluntas, ut reliqua omnia, causa indiget, a qua ad operandum certo modo determinatur. „Der Wille kann nicht eine freie, sondern nur eine notwendige Ursache genannt werden. — Denn der Wille bedarf ebenso wie alles andere einer Ursache, von welcher er zum Handeln in bestimmter Weise gezwungen wird." (Spinoza, Ethica I propos. 32. coroll. 2.)

546, 14 Quod denique ad quartam objectionem (de Buridani asina) attinet, dico, me omnino concedere, quod homo in tali aequilibrio positus (nempe qui nihil aliud percipit quam sitim et famem, talem cibum et talem potum, qui aeque ab eo distant) fame et siti peribit. „Was endlich die vierte Einwendung (von der Eselin des Buridan) betrifft, so erkläre ich, ganz und gar zuzugeben, daß ein Mensch, wenn er in einer solchen Gleichgewichtslage sich befände (nämlich daß er nichts anderes wahrnähme als Durst und Hunger, und dabei eine Speise und einen Trank, welche gleich weit von ihm entfernt wären) vor Hunger und Durst sterben müßte." (Spinoza, Ethica II prop. 49 schol.)

546, 20 Mentis decreta eadem necessitate in mente oriuntur, ac ideae rerum actu existentium. Qui igitur credunt, se ex libero mentis decreto loqui vel tacere, vel quidquam agere, oculis apertis somniant. „Die Beschlüsse des Geistes entstehen in dem Geiste mit derselben Notwendigkeit wie die Ideen der in Wirklichkeit existierenden Dinge. Wer

Seite und Zeile:

also glaubt, daß er aus freiem Entschluß des Geistes redet oder schweigt oder sonst etwas tut, der träumt mit offenen Augen." (Spinoza, Ethica III, prop. II, Ende.)

546, 24 Unaquaeque res necessario a causa externa aliqua determinatur ad existendum et operandum certa ac determinata ratione. Ex. gr. lapis a causa externa, ipsum impellente, certam motus quantitatem accipit, qua postea moveri necessario perget. Concipe jam lapidem, dum moveri pergit, cogitare et scire, se, quantum potest, conari, ut moveri pergat. Hic sane lapis, quandoquidem sui tantummodo conatus est conscius et minime indifferens, se liberrimum esse et nulla alia de causa in motu perseverare credet, quam quia vult. Atque haec humana illa libertas est, quam omnes habere jactant, et quae in hoc solo consistit, quod homines sui appetitus sint conscii, et causarum, a quibus determinantur, ignari. — — His, quaenam mea de libera et coacta necessitate, deque ficta humana libertate sit sententia, satis explicui.

„Jedes Ding wird mit Notwendigkeit von irgendeiner äußeren Ursache bestimmt (zu existieren und) in gewisser und determinierter Weise zu existieren und zu wirken. Z. B. der Stein empfängt von einer äußeren Ursache, welche ihn antreibt, ein bestimmtes Quantum von Bewegung, vermöge dessen er weiterhin fortfahren muß, sich mit Notwendigkeit zu bewegen. Nun nimm an, der Stein, welcher fortfährt, sich zu bewegen, denke und sei sich bewußt, nach Kräften bestrebt zu sein, in der Bewegung fortzufahren. Dann wird dieser Stein, da er nur seiner Bestrebung sich bewußt und keineswegs dagegen gleichgültig ist, glauben, ganz frei zu sein und aus keiner anderen Ursache in seiner Bewegung zu beharren, als weil er es will. Und so ist es auch mit jener menschlichen Freiheit, welche zu haben alle sich rühmen, und welche nur darin besteht, daß die Menschen sich nur ihres Wollens bewußt sind und die Ursachen, durch welche sie bestimmt werden, ignorieren. — — Damit habe ich zur Genüge erklärt, wie ich über die freie und erzwungene Notwendigkeit und die eingebildete Freiheit des Menschen denke."

(Spinoza, epistula LXII; frei.)

547, 8 si enim hominem loco asinae ponamus in tali aequilibrio positum, homo, non pro re cogitante, sed pro turpissimo asino erit habendus, si fame et siti pereat.

„Denn wenn wir annehmen, ein Mensch sei statt der Eselin in einer solchen Gleichgewichtslage befindlich, so wäre der Mensch nicht für ein denkendes Wesen, sondern für einen ganz dummen Esel zu halten, wenn er vor Hunger und Durst stürbe."

(Spinoza, Cogitata metaphysica. II. cap. 12.)

550, 13 Archimède est également nécessité de (richtiger à) rester dans sa chambre, quand on l'y enferme, et quand il est si fortement occupé d'un problème qu'il ne reçoit pas l'idée de sortir:

Seite und Zeile:

Ducunt volentem fata, nolentem trahunt.

L'ignorant qui pense ainsi n'a pas toujours pensé de même, mais il est enfin contraint de se rendre.

„Archimedes ist mit gleicher Notwendigkeit gezwungen, in seinem Zimmer zu bleiben, als wenn man ihn darin einschlösse, wenn er so sehr in ein Problem vertieft ist, daß er nicht daran denkt, hinaus zu gehen:

Es leitet den Willigen, zerrt den Nichtwilligen das Geschick.

Der Tor, welcher so denkt, hat nicht immer so gedacht; aber er wurde schließlich gezwungen, sich zu ergeben."

(Voltaire, Le philosophe ignorant. chap. 13.)

550, 20 Une boule, qui en pousse une autre, un chien de chasse, qui court nécessairement et volontairement après un cerf, ce cerf, qui franchit un fossé immense avec non moins de nécessité et de volonté: tout cela n'est pas plus invinciblement déterminé que nous le sommes à tout ce que nous fesons.

„Eine Kugel, welche auf eine andere stößt, ein Jagdhund, welcher notwendig und mit Willen einen Hirsch verfolgt, dieser Hirsch, welcher einen breiten Graben mit nicht weniger Notwendigkeit und Willen überspringt, alles das ist nicht unwiderstehlicher determiniert als wir es sind bei allem, was wir tun." (Voltaire, Le principe d'action, chap. 13, Mélanges philosophiques etc., XX, 255, éd. de 1781.)

554, 13 „Das Knabenvolk ist Herr der Bahn."

(Goethe, Parabolisch 7, 8, Weimarer Ausg. Bd. III, S. 177.)

556, 7 = Citatenanhang zu Bd. I, S. 574, 25.

557, 2 stat pro ratione voluntas, vgl. Citatenanhang zu Bd. II, S. 254, 16.

559, 18 „Des Menschen Thaten und Gedanken, wißt!
Sind nicht wie Meeres blind bewegte Wellen.
Die inn're Welt, sein Mikrokosmus, ist
Der tiefe Schacht, aus dem sie ewig quellen.
Sie sind nothwendig, wie des Baumes Frucht,
Sie kann der Zufall gaukelnd nicht verwandeln.
Hab' ich des Menschen Kern erst untersucht,
So weiß ich auch sein Wollen und sein Handeln."

(Schiller, Wallensteins Tod, II, 3, Ende.)

560, 9 = 494, 31.

564, 5 *Ἐγκωμιάζομεν πράξαντας· τὰ δ' ἔργα σημεῖα τῆς ἕξεώς ἐστι, ἐπεὶ ἐπαινοῖμεν ἂν καὶ μὴ πεπραγότα, εἰ πιστεύοιμεν εἶναι τοιοῦτον.* „Wir loben nach vollbrachter Handlung; aber die Handlungen sind nur Anzeichen für den Charakter; denn wir würden auch loben, wenn die Handlung unterbliebe, wofern wir nur glaubten, daß einer zu ihr fähig wäre."

(Aristot., Rhetorica I, 9, p. 1367 b 31.)

567, 15 = Bd. II, S. 675, 5.

567, 22 *ὕστερον πρότερον*, „Verwechselung des Früheren mit dem Späteren."

568, 23 vgl. Citatenanhang zu Bd. I, S. 478, 10.

Seite und Zeile:

570, 27 fair play, „ehrliches Spiel".

571, 5 = 475, 7.

571, 9 medicina forensis, „die gerichtliche Medizin".

573, 8 „Moral predigen ist leicht, Moral begründen schwer." (Über den Willen in der Natur, oben S. 420, 21: „Da ergiebt es sich, daß Moral-Predigen leicht, Moral-Begründen schwer ist.")

578, 35 Tenebrae in philosophia practica non dispelluntur, nisi luce metaphysica affulgente. „Die Finsternis in der praktischen Philosophie wird nicht verscheucht, wenn nicht das Licht der Metaphysik sie erleuchtet."
(Christ. Wolf, Phil. pract. P. II, § 28.)

578, 37 „Die Metaphysik muß vorangehen, und ohne sie kann es überall keine Moralphilosophie geben." (Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Vorrede, Rosenkranzische Ausgabe Bd. VIII, S. 7.)

579, 21 *Ψυχῆς οὖν φύσιν ἀξίως λόγου κατανοῆσαι οἴει δυνατὸν εἶναι, ἄνευ τῆς τοῦ ὅλου φύσεως;* „Hältst Du es für möglich, die Natur der Seele in einer der Rede werten Weise zu erkennen, ohne daß man die Natur des Weltganzen kennt?" (Plato, Phaedrus, p. 270C.)

580, 29 „Es ist besser eine Hand voll mit Ruhe, denn beide Fäuste voll mit Mühe und Eitelkeit." (Prediger Salomonis 4, 6)

581, 21 vgl. Citatenanhang zu Bd. II, S. 303, 6.

583, 28 non est pro magno habendum quid homines senserint, sed quae sit rei veritas, „es kommt nicht sehr darauf an, was die Menschen meinen, sondern was die Wahrheit ist". (Augustinus, vgl. oben IV. Anhang zu S. 288, 21.)

583, 30 *γλαῦκας εἰς Ἀθήνας κομίζειν,* „Eulen nach Athen tragen". (vgl. Aristophanes, Vögel v. 301.)

590, 12 = Bd. I, S. 519, 34.

596, 33 volenti non fit injuria, „dem, der es so haben will, geschieht kein Unrecht" (vgl. schon Arist. Eth. Nik. V, cap. 15, p. 1138a 12: *ἀδικεῖται δ' οὐθεὶς ἑκών*).

597, 2 „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst" (Ev. Matth. 22, 39).

597, 8 opus supererogationis, „eine die Forderung übersteigende Leistung".

598, 34 = 596, 33.

602, 8 anima rationalis, sensitiva, vegetativa, „der vernünftige, wahrnehmende, vegetative Seelenteil".

606, 13 „(Das also war) des Pudels Kern."
(Goethe, Faust I, 1323.)

606, 38 *πενία,* „Armut"; *πόρος,* „Überfluß", vgl. Plato, Symposion, p. 203B.

607, 15 Neminem laede; imo omnes, quantum potes, juva. „Verletze niemanden; vielmehr hilf allen, soviel du kannst."

607, 31 = Bd. I, S. 623, 13.

607, 35 = 607, 15.

609, 38 „einen erklecklichen Satz, ja, und der auch was setzt"
(Schiller, die Philosophen, Z. 24:
„Einen erklecklichen Satz will ich und der auch was setzt!").

610, 21 docendo disco, „durch Lehren lerne ich".

Seite und Zeile:

610, 23 semper docendo nihil disco, „durch fortwährendes Lehren komme ich nicht zum Lernen".

610, 25 „Und diese Lehrer, glaubt ihr denn, daß sie die Wissenschaften verstehen werden, worin sie Unterricht geben? Possen, lieber Herr, Possen. Besäßen sie die Kenntnisse hinlänglich, um sie zu lehren, so lehrten sie sie nicht." — „„Und warum?"" — „Sie hätten ihr Leben verwendet, sie zu studiren."
(Goethe, Rameaus Neffe, Hempel Bd. 31, 41 verkürzt.)

610, 30 „Ich habe das schon mehr bemerkt, die Leute von Profession wissen oft das Beste nicht." (Lichtenberg, vermischte Schriften, Göttingen 1844, Bd. I, 169.)

614, 17 a non posse ad non esse valet consequentia, „was nicht möglich ist, das ist auch nicht wirklich". vgl. 494, 31.

615, 36 „Dacht' ich's doch! Wissen sie nichts Vernünftiges mehr zu erwidern,
Schieben sie's Einem geschwind in das Gewissen hinein."
(Schiller, Die Philosophen, Z. 27 fg.)

616, 31 = 227, 33.

619, 22 νοῦς ὁρᾷ καὶ νοῦς ἀκούει, τἆλλα κωφὰ καὶ τυφλά, vgl. 183, 27.

620, 34 = Bd. I, S. 508, 23.

622, 16 Substantia cogitans et substantia extensa una eademque est substantia, quae jam sub hoc, jam sub illo attributo comprehenditur. „Die denkende Substanz und die ausgedehnte Substanz ist eine und dieselbe Substanz, welche bald unter diesem, bald unter jenem Attribut aufgefaßt wird".
(Spinoza, Ethica, P. II. Prop. VII. Scholion.)

623, 18 Non nisi eadem voluntas est, quae appellatur appetitus sensitivus, quando excitatur per judicia, quae formantur consequenter ad perceptiones sensuum; et quae appetitus rationalis nominatur, cum mens judicia format de propriis suis ideis, independenter a cogitationibus sensuum confusis, quae inclinationum ejus sunt causae. — — — Id, quod occasionem dedit, ut duae istae diversae voluntatis propensiones pro duobus diversis appetitibus sumerentur, est, quod saepissime unus alteri opponatur, quia propositum, quod mens superaedificat propriis suis perceptionibus, non semper consentit cum cogitationibus, quae menti a corporis dispositione suggeruntur, per quam saepe obligatur ad aliquid volendum, dum ratio ejus eam aliud optare facit. „Es ist nur ein und derselbe Wille, welcher einerseits das sinnliche Begehren genannt wird, wenn er durch Urteile erregt wird, welche im Gefolge der Sinneswahrnehmung entstehen, und andererseits das vernünftige Begehren genannt wird, wenn der Geist inbetreff seiner eigenen Ideen Urteile bildet, unabhängig von den verworrenen Vorstellungen der Sinne, welche die Ursachen für seine Neigungen sind. — — — Was aber Veranlassung war, daß man jene beiden verschiedenen Neigungen des Willens für zwei ver-

Seite und Zeile:

schiedene Begehrungsvermögen hielt, das war der Umstand, daß sehr häufig das eine Begehrungsvermögen dem andern sich entgegensetzt, weil die Vorsätze, welche der Geist auf seinen eigenen Perceptionen aufbaut, nicht immer übereinstimmen mit denjenigen Gedanken, welche dem Geiste von den körperlichen Zuständen eingegeben werden, durch welche er oft bestimmt wird etwas zu wollen, während seine Vernunft ihn bestimmen möchte, etwas anderes zu wollen." (De la Forge, Tractatus de mente humana, c. 23, Amsterdam 1669, p. 194fg.)

623, 36 Intellectio pura est intellectio, quae circa nullas imagines corporeas versatur. „Die reine Erkenntnis ist diejenige, welche es mit keinen körperlichen Bildern zu tun hat." (Cartesius, Meditationes, p. 188 Sch., vielmehr wohl nur zusammengezogen aus Medit. VI, Absatz 2, gegen Ende.)

625, 3 „Handle nur nach der Maxime, von der du zugleich wollen kannst, daß sie als allgemeines Gesetz für alle vernünftige Wesen gelte." (Kant, Metaphysik der Sitten, Rosenkranz Bd. VIII, S. 47, frei citiert.)

625, 29 jus primi occupantis, „das Recht der ersten Besitzergreifung".

626, 3 „Wie gründlich ausgeführt, wie schön! —
— Fast möcht' ich betteln gehn."
(Lessing? Gellert?)

626, 33 = Bd. I, S. 623, 4.

628, 1 . . . [upon] the simple plan,
That they should take, who have the power,
And they should keep, who can.
„Nach diesem simpeln Plan,
Daß nehmen soll, wer es vermag,
Behalten soll, wer kann."
(Wordsworth, Rob Roy's Grave, wo the good old rule sufficeth them, st. upon.)

628, 13 = Bd. I, S. 623, 13.

628, 23 = 607, 15.

628, 28 Neminem juva, imo omnes, si forte conducit, laede. „Hilf niemandem, vielmehr verletze alle, wenn es dir gerade nützt."

628, 33 Heic Rhodus, heic salta! „Hier ist Rhodus, hier zeige, daß du springen kannst" (nach der äsopischen Fabel 203 und 203b von dem Prahler, welcher sich rühmt, einst in Rhodus einen gewaltigen Sprung getan zu haben).

630, 36 simplex sigillum veri, „das Einfache ist ein Kennzeichen des Wahren" (sprichwörtlich).

632, 29 = Bd. I, S. 623, 13.

632, 32 = 607, 15.

635, 37 Difficile est, satiram non scribere.
„Schwer ist's, keine Satire zu schreiben"
(Juvenal I, 30).

Seite und Zeile:

636, 29 *τὴν δὲ ἀξίαν εἶναι ἀμοιβὴν δοκιμαστοῦ, ἣν ἂν ὁ ἔμπειρος τῶν πραγμάτων τάξῃ· ὅμοιον εἰπεῖν, ἀμείβεσθαι πυροὺς πρὸς τὰς σὺν ἡμιόνῳ κριθάς*, „der Wert sei der Entgelt für etwas Abgeschätztes, wie ihn ein Sachkundiger taxiere; wie wenn man sagt, man tauscht den Weizen gegen die Gerste mitsamt dem Esel" (Diog. Laert. VII, c. 106, richtiger VII, c. 1. § 105).

637, 6 „Doch eben wo Begriffe fehlen,
Da stellt ein Wort zu rechter Zeit sich ein."
(Goethe, Faust I, 1995: „Denn eben usw.")

640, 7 conscire sibi, pallescere culpa, vgl. Horaz, ep. I, 1, 61:
Nil conscire sibi, nulla pallescere culpa,
„Keiner Schuld sich bewußt zu sein, bei nichts zu erblassen."

641, 34 *ἐγγύα, πάρα δ' ἄτα!* „verbürge dich, und das Unheil ist da" (vgl. Plato, Charm. 165 A).

643, 10 *Μῆτις*, „kluger Rat".

646, 27 }
647, 8 } = Bd. II, S. 675, 5.

648, 8 quisque praesumitur bonus, donec probetur contrarium, „von jedem nimmt man im Voraus an, daß er gut ist, solange nicht das Gegenteil erwiesen ist".

649, 5 *Τὸ γὰρ ὅλον βούλημα τοιοῦτ' ἔοικεν εἶναι τὸ τοῦ Πλάτωνος· ἔχειν μὲν τὸ αὐτεξούσιον τὰς ψυχάς, πρὶν εἰς σώματα καὶ βίους διαφόρους ἐμπεσεῖν, εἰς τὸ ἢ τοῦτον τὸν βίον ἑλέσθαι, ἢ ἄλλον, ὅν, μετὰ ποιᾶς ζωῆς καὶ σώματος οἰκείου τῇ ζωῇ, ἐκτελέσειν μέλλει· (καὶ γὰρ λέοντος βίον ἐπ' αὐτῇ εἶναι ἑλέσθαι, καὶ ἀνδρός). Κἀκεῖνο μέντοι τὸ αὐτεξούσιον, ἅμα τῇ πρός τινα τῶν τοιούτων βίων πτώσει, ἐμπεπόδισται. Κατελθοῦσαι γὰρ εἰς τὰ σώματα, καὶ ἀντὶ ψυχῶν ἀπολύτων γεγονυῖαι ψυχαὶ ζῴων, τὸ αὐτεξούσιον φέρουσιν οἰκεῖον τῇ τοῦ ζῴου κατασκευῇ, καὶ ἐφ' ὧν μὲν εἶναι πολύνουν καὶ πολυκίνητον, ὡς ἐπ' ἀνθρώπου, ἐφ' ὧν δὲ ὀλιγοκίνητον καὶ μονότροπον, ὡς ἐπὶ τῶν ἄλλων σχεδὸν πάντων ζῴων. Ἠρτῆσθαι δὲ τὸ αὐτεξούσιον τοῦτο ἀπὸ τῆς κατασκευῆς, κινούμενον μὲν ἐξ αὐτοῦ, φερόμενον δὲ κατὰ τὰς ἐκ τῆς κατασκευῆς γιγνομένας προθυμίας*, „denn alles was Platon sagen will, scheint Folgendes zu sein: Die Seelen haben die Willensfreiheit, ehe sie in die Leiber und verschiedenen Lebensformen eingehen, die eine Lebensform oder die andere zu wählen, welche sie sodann durch das entsprechende Leben und den der Seele angemessenen Leib zur Ausführung bringen (denn er sagt, daß es bei ihr stehe, das Leben eines Löwen oder das eines Menschen zu erwählen). Jene Willensfreiheit aber ist, sobald die Seele in irgendeine derartige Lebensform verfallen ist, aufgehoben. Denn nachdem die Seelen in die Körper gelangt und aus freien Seelen zu Lebewesen geworden sind, so haben sie nur diejenige Freiheit, welche der Beschaffenheit des betreffenden Lebewesens eigen ist, sodaß sie manchmal sehr verständig und vielfach erregbar sind, wie in einem Menschen, manchmal hingegen wenig erregbar und einfältig, wie beinahe bei allen anderen Lebewesen. Diese

Seite und Zeile:

Art Freiheit aber hängt von der jedesmaligen Beschaffenheit ab, indem sie zwar aus sich selbst heraus sich betätigt, aber geleitet wird gemäß der aus der jedesmaligen Beschaffenheit entspringenden Gesinnung". (Stobäus, Ecl. II, 8, § 39, ed. Meineke II, 7, § 41.)

653, 4 = Bd. I, S. 508, 23.

653, 6 *ποῦ στῶ* vgl. 360, 19 und 158, 34.

653, 21 = 299, 20.

653, 31 c'est tout dire, „damit ist alles gesagt".

657, 4 *οὔτε ἀγαθόν τί ἐστι φύσει, οὔτε κακόν,*
ἀλλὰ πρὸς ἀνθρώπων ταῦτα νόῳ κέκριται,
κατὰ τὸν Τίμωνα,
„von Natur gibt es weder Gutes noch Böses,
sondern den Unterschied hat menschliche Meinung gemacht,
wie Timon sagt". (Sext. Emp., adv. Math. XI, 140.)

658, 33 deus Eventus, „der Gott Erfolg".

659, 19 suum cuique, „jedem das Seine". (Nach Gellius, Noctes Atticae XIII, 24, 1 Ausspruch des älteren Kato, vgl. jedoch schon Plato, republ. I, p. 331 E.)

661, 28 Shakespeare, Hamlet II, 2.

662, 4 conscientia spuria, „ein unechtes Gewissen".

668, 20 } 669, 19 } = Bd. I, S. 393, 8.

670, 3 *Φθόνος ἀρχῆθεν ἐμφύεται ἀνθρώπῳ,* „der Neid ist dem Menschen angeboren" (Herodot III, 80).

670, 10 Di lor par più, che d'altri, invidia s'abbia,
Che per se stessi son levati a volo,
Uscendo fuor della commune gabbia.
„Man scheinet, mehr als Andre, die zu neiden,
Die, durch der eig'nen Flügel Kraft gehoben,
Aus dem gemeinen Käfig Aller scheiden."
(Petrarca, Trionfo del Tempo, Vers 91 fg.)

670, 20 Hic niger est, hunc tu, Romane, caveto.
„Dieser ist schwarz, den sollst du meiden, o Römer."
(Horaz, sat. I, 4, 85.)

670, 30 = 628, 28.

670, 32 Omnes, quantum potes, laede, „verletze alle, soviel du kannst".

680, 23 Première maxime: Il n'est pas dans le cœur humain, de se mettre à la place des gens, qui sont plus heureux que nous, mais seulement de ceux, qui sont plus à plaindre. „Erster Grundsatz: Es ist dem menschlichen Herzen nicht eigen, sich an Stelle derer zu setzen, welche glücklicher als wir sind, sondern nur derer, welche mehr zu beklagen sind." (Rousseau, Emile IV. p. 242 der Ausgabe Paris 1872.)

680, 36 Il n'est de vrais plaisirs, qu'avec de vrais besoins. „Es gibt kein wahres Vergnügen ohne wahre Bedürfnisse."
(Voltaire, Précis de l'Ecclésiaste, vers 30, ed. Hachette p. 404.)

Seite und Zeile:

683, 25 = 625, 29.

683, 29 Ad neminem ante bona mens venit, quam mala, „keinem kommt die gute Gesinnung früher als die böse." (Seneca, ep. 50, 7.)

686, 30 δικαιοσύνη πάνδημος und οὐρανία, „die vulgäre und die himmlische Gerechtigkeit." (vgl. Bd. II, S. 612, 36.)

687, 11 Jus hic nihil aliud, quam quod justum est significat, idque negante magis sensu, quam ajente, ut jus sit, quod injustum non est. „Recht bedeutet hier nichts anderes als das, was gerecht ist, und zwar mehr in negativem als in positivem Sinne, sofern Recht ist, was nicht Unrecht ist." (Grotius, de iure belli et pacis I, 1, 3.)

687, 36 Nulla res efficacius multitudinem regit, quam superstitio: alioquin impotens, saeva, mutabilis; ubi vana religione capta est, melius vatibus, quam ducibus suis paret. „Nichts regiert die Menge so wirksam wie der Aberglaube, so daß sie, die in der Regel zügellose, grausame und wankelmütige, sobald sie von Religionswahn ergriffen ist, eher ihren Priestern als ihren Heerführern gehorcht." (Q. Curtius Rufus IV, 10, 7.)

688, 12 causa causae est causa effectus, „die Ursache einer Ursache ist auch die Ursache von deren Wirkung".

693, 19 Quantunque il simular sia le più volte
Ripreso, e dia di mala mente indici,
Si trova pure in molte cose e molte
Avere fatti evidenti benefici,
E danni e biasmi e morti avere tolte:
Che non conversiam' sempre con gli amici,
In questa assai più oscura che serena
Vita mortal, tutta d'invidia piena.

„Obgleich die Heuchelei meist tadelnswert ist
Und Zeugnis gibt von einem schlechten Herzen,
So ist hingegen doch nicht zu bezweifeln,
Daß sie wohltätig wirkt in vielen Fällen,
Daß sie verhütet Schaden, Tod und Schande.
Nicht immer sind wir hier ja unter Freunden
In diesem düstern mehr als heitern Leben
Der Menschen, welches ganz von Neid erfüllt ist."
(Ariosto, Orl. fur. IV, 1.)

694, 3 Scire volunt secreta domus, atque inde timeri.
„Ausspioniert er Geheimes, um dadurch furchtbar zu werden."
(Juvenal III, 113.)

695, 21 l'homme a reçu la parole pour pouvoir cacher sa pensée, „der Mensch hat die Sprache erhalten, um seine Gedanken verbergen zu können." (Talleyrand Sch. vgl. oben S 111, 34 im Text.)

697, 18 vgl. 607, 15.

Seite und Zeile:

698, 25 *μὴ γνώτω ἡ ἀριστερά σου, τί ποιεῖ ἡ δεξιά σου*, laß deine linke Hand nicht wissen, was die rechte tut." (Ev. Matth. 6, 3.)

700, 37 *καινὴ ἐντολή*, „das neue Gebot". (Ev. Joh. 13, 34.)

702, 14 Homini nihil utilius homine: ergo hominem interimere nolui. „Nichts ist dem Menschen nützlicher als der Mensch, daher habe ich den Menschen nicht töten mögen." (Spinoza, Ethica IV, 18 schol., vgl. IV, 35 coroll. IV, 68 schol.)

706, 22 *δεινότερον δέ ἐστι τὸν ἀτυχοῦντα, ἢ τὸν εὐτυχοῦντα, ἀδικεῖν*, „es ist schmählicher, einem Unglücklichen Unrecht zu tun als einem Glücklichen". (Aristoteles, Probl. 29, 2. p. 950b 3.)

707, 18 habeat sibi sua, „möge er das Seinige für sich behalten".

707, 22 *γελῶσι δ' ἐχθροί*, „die Feinde triumphieren". (Sophokles, Elektra 1153.)

707, 27 diffugiunt cadis
cum faece siccatis amici.
„Sind erst die Krüge leer
so fliehn die Freunde mit dem Reste."
(Horaz, Od. I, 35, 26.)

708, 17 la pitié, dont la voix,
Alors qu'on est vengé, fait entendre ses lois.
„Dann läßt das Mitleid, siehst du des Feindes Not,
An dem du dich gerächt, vernehmen sein Gebot."
(Voltaire, Sémiramis V, 6.)

709, 14 Les animaux ont-ils des universités?
Voit-on fleurir chez eux les quatre facultés?
„Gehn auch die Tiere wohl zur Universität?
Und schreiben sie sich ein bei einer Fakultät?"
(Boileau, Satire VIII, 165; des bei Sch. Druckf. für les.)

710, 30 foetor Judaicus, „Knoblauchgeruch".

716, 34 Il y a un autre principe, que Hobbes n'a point apperçu, et qui ayant été donné à l'homme pour adoucir, en certaines circonstances, la férocité de son amour-propre, tempère l'ardeur qu'il a pour son bien-être par une *répugnance innée à voir souffrir son semblable.* Je ne crois pas avoir aucune contradiction à craindre en accordant à l'homme *la seule vertu naturelle* qu'ait été forcé de reconnaitre le détracteur le plus outré des vertus humaines. Je parle de la pitié etc. „Es gibt ein anderes Prinzip, welches Hobbes gar nicht bemerkt hat, und welches dem Menschen verliehen worden ist, um unter gewissen Umständen die Rauheit seiner Eigenliebe zu mildern, und um den Eifer, den er für sein eigenes Wohlergehen hat, zu dämpfen durch ein angeborenes Widerstreben, seinesgleichen leiden zu sehen. Ich glaube keinen Widerspruch befürchten zu müssen, wenn ich dem Menschen die einzige natürliche Tugend zuschreibe, welche der eifrigste Verkleinerer der menschlichen Tugenden anzuerkennen gezwungen ist. Ich meine das Mitleid usw." (Rousseau, Discours sur l'origine de l'inégalité p. 91. Bip.)

Seite und Zeile:

717, 4 Mandeville a bien senti qu'avec toute leur morale les hommes n'eussent jamais été que des monstres, si la nature ne leur eut donné *la pitié* à l'appui de la raison: mais il n'a pas vû, que *de cette seule qualité découlent toutes les vertus sociales,* qu'il veut disputer aux hommes. En effet qu'est-ce-que la générosité, la clémence, l'humanité, sinon *la pitié* appliquée aux faibles, aux coupables, ou à l'espèce humaine en général? La bien-veillance et l'amitié même sont, à le bien prendre, des productions d'une pitié constante, fixée sur un objet particulier; car désirer que quelqu'un ne souffre point, qu'est-ce autre-chose, que désirer qu'il soit heureux? — — La commisération sera d'autant plus énergique, que *l'animal spectateur s'identifiera* plus intimément *avec l'animal souffrant.* „Mandeville hat richtig erkannt, daß die Menschen mit aller ihrer Moral nie etwas anderes gewesen wären als Scheusale, hätte nicht die Natur ihnen zur Unterstützung ihrer Vernunft das Mitleid gegeben; aber er hat nicht gesehen, daß allein aus dieser Eigenschaft alle sozialen Tugenden entspringen, welche er den Menschen absprechen will. Und in Wahrheit, was sind Großmut, Milde, Humanität anders als ein Mitleid, welches sich der Schwachen, der Schuldigen, ja der ganzen Menschheit annimmt? Das Wohlwollen und selbst die Freundschaft sind, recht verstanden, die Folgen eines beständigen Mitleides, welches sich auf einen besonderen Gegenstand richtet; denn wenn man wünscht, daß jemand nicht leide, so ist das doch nichts anderes, als daß man wünscht, er möge glücklich sein? — — Das Mitgefühl wird um so stärker sein, je inniger sich der Zuschauer mit dem Leidenden identifiziert." (Rousseau a. a. O. S. 92.)

717, 18 Il est donc bien certain, que la pitié est un sentiment naturel, qui, modérant dans chaque individu l'amour de soi-même, concourt à la conservation mutuelle de toute l'espèce. C'est elle, qui dans l'état de nature, tient lieu de lois, de mœurs et de vertus, avec cet avantage, que nul ne sera tenté de désobéir à sa douce voix: c'est elle, qui détournera tout sauvage robuste d'enlever à un faible enfant, ou à un vieillard infirme sa subsistence acquise avec peine, si lui même espère pouvoir trouver la sienne ailleurs: c'est elle qui, au lieu de cette maxime sublime de justice raisonnée „fais à autrui comme tu veux qu'on te fasse", inspire à tous les hommes cette autre maxime de bonté naturelle, bien moins parfaite, mais plus utile peut-être que la précédente „fais ton bien avec le moindre mal d'autrui qu'il est possible". C'est, en un mot, *dans ce sentiment naturel plutôt, que dans les argumens subtils, qu'il faut chercher la cause de la répugnance qu'éprouverait tout homme à mal faire,* même indépendamment des maximes de l'éducation. „Es ist also ganz gewiß, daß das Mitleid ein natürliches Gefühl ist, welches in jedem Individuum die Liebe zu sich selbst mildert und dadurch zur wechselseitigen Erhaltung der ganzen Gattung beiträgt. Das Mitleid ist es,

Seite und Zeile:

welches im Naturzustande alle Gesetze, Sitten und Tugenden ersetzt und dabei den Vorzug hat, daß keiner versuchen wird seiner sanften Stimme ungehorsam zu sein; das Mitleid ist es, welches jeden rohen Wilden abhalten wird, einem schwachen Kinde oder einem hilflosen Greise seine mühsam erlangte Subsistenz zu rauben, solange er selbst hoffen kann, die seinige auf andrem Wege zu finden; das Mitleid ist es, welches statt jener erhabenen Maxime der vernunftmäßigen Gerechtigkeit, ‚behandle den andern, wie du willst, daß man dich behandle,' allen Menschen jene andre, weniger vollkommene, aber vielleicht nützlichere Maxime der natürlichen Güte einflößt: ‚Betreibe dein Wohlsein so, daß die andern möglichst wenig darunter leiden'. Mit einem Worte, in diesem natürlichen Gefühl, viel mehr als in subtilen Argumenten, hat man die Ursache zu sehen für das Widerstreben, welches jeder Mensch empfindet, Böses zu tun, ganz unabhängig von Grundsätzen der Erziehung." (Rousseau a. a. O. S. 94.)

717, 37 En effet, comment nous laissons-nous émouvoir à la pitié, si ce n'est en nous transportant hors de nous et en nous *identifiant avec l'animal souffrant; en quittant, pour ainsi dire, notre être, pour prendre le sien?* Nous ne souffrons qu'autant que nous jugeons qu'il souffre: *ce n'est pas dans nous, c'est dans lui, que nous souffrons.* — — — offrir au jeune homme des objets, sur lesquels puisse agir la force expansive de son cœur, qui le dilatent, qui l'étendent sur les autres êtres, qui le fassent partout *se retrouver hors de lui;* écarter avec soin ceux, qui le resserrent, le concentrent, et tendent le ressort *du moi humain,* etc. „In der Tat, wie ist es möglich, daß wir uns zum Mitleid bewegen lassen, wenn nicht dadurch, daß wir uns außerhalb unsrer selbst versetzen und uns mit dem Wesen, welches leidet, identifizieren, dadurch daß wir sozusagen unser Selbst aufgeben, um das Seinige anzunehmen? Wir leiden dabei nur in dem Maße, wie wir glauben, daß er leidet; nicht in uns leiden wir, sondern in ihm. — — — man muß dem jungen Menschen Gegenstände vorführen, bei welchen die expansive Kraft seines Herzens sich betätigen kann, welche es ausweiten, welche es über die anderen Wesen ausdehnen, welche ihn veranlassen, sich überall außerhalb seiner wiederzufinden; und hingegen sorgfältig alles vermeiden, was sein Herz verengen und zusammenziehen, was die Triebfeder des menschlichen Ich anspannen könnte, usw." (Rousseau, Emile, Paris 1872, p. 241.)

718, 19 *Ἀθηναίοις δὲ ἐν τῇ ἀγορᾷ ἐστι Ἐλέου βωμός, ᾧ μάλιστα θεῶν, ἐς ἀνθρώπινον βίον καὶ μεταβολὰς πραγμάτων ὅτι ὠφέλιμος, μόνοι τιμὰς Ἑλλήνων νέμουσιν Ἀθηναῖοι.* „Die Athener haben auf dem Markte einen Altar des Mitleids, eines Gottes, welchem die Athener allein unter den Griechen Verehrung erweisen, weil er am meisten unter

Seite und Zeile:

allen Göttern im menschlichen Leben und bei den Wechselfällen der Dinge von Einfluß ist." (Pausanias I, 17, 1.)

718, 28 *οὔτε ἐξ ἱεροῦ βωμὸν οὔτε ἐκ τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως ἀφαιρετέον τὸν ἔλεον.* „Man darf nicht den Altar aus dem Tempel und nicht das Mitleid aus dem Menschenherzen reißen." (Stobaeus, Floril I, 31.)

718, 33 *Λέγεται γὰρ ὡς πρώτη τῶν ἀρετῶν ἡ ἐλεημοσύνη,* „denn es heißt, daß das Mitleid die erste aller Tugenden ist." (Sapientia Indorum, sectio III, p. 220 Sch.)

719, 2 = 710, 30.

719, 10 „Der mitleidigste Mensch ist der beste Mensch, zu allen gesellschaftlichen Tugenden, zu allen Arten der Großmuth der aufgelegteste." (Lessing, Werke Bd. X, S. 249; Leipzig, Göschen 1867.)

719, 27 = Bd. I, S. 347, 20.

719, 31 *ἀλλὰ διδάσκων*
Οὔποτε ποιήσεις τὸν κακὸν ἄνδρ' ἀγαθόν,
„doch durch Belehrung
Wird nie der boshafte Mensch zu einem guten gemacht"
(Theognis bei Platon, Menon p. 96 A).

719, 34 *ἀρετὴ ἂν εἴη οὔτε φύσει, οὔτε διδακτόν· ἀλλὰ θείᾳ μοίρᾳ παραγιγνομένη, ἄνευ νοῦ, οἷς ἂν παραγίγνηται,* „die Tugend ist weder angeboren noch lehrbar, sondern sie wird durch göttliche Fügung und ohne Verstand denen zuteil, welchen sie zuteil wird" (Plato, Menon, p. 99 E).

720, 6 = 523, 26.

720, 9 = 523, 31.

720, 22 *Τὰς γὰρ λόγοις καὶ ἀποδείξεσιν ποτιχρωμένας ἀρετὰς δέον ἐπιστάμας ποταγορεύεν, ἀρετὰν δέ, τὰν ἠθικὰν καὶ βελτίσταν ἕξιν τῶ ἀλόγω μέρεος τᾶς ψυχᾶς, καθ' ἂν καὶ ποιοί τινες ἦμεν λεγόμεθα κατὰ τὸ ἦθος, οἷον ἐλευθέριοι, δίκαιοι καὶ σώφρονες.* „Denn diejenigen Tugenden, welche auf Belehrung und Beweisen beruhen, muß man als ein Wissen bezeichnen, die ethische Tugend aber, welche die beste ist, vielmehr als eine Anlage des unvernünftigen Teiles der Seele, auf Grund deren wir angesehen werden als eine bestimmte ethische Beschaffenheit besitzend, zum Beispiel als freigebig, gerecht und mäßig" (Stobaeus, Florilegium I, 77 Meineke; I, 113 Hense).

721, 4 Seroit-il vrai, que pour être bon tout-à-fait, il nous le faille être par occulte, naturelle et universelle propriété, sans loi, sans raison, sans exemple? „Ist es wahr, daß um vollkommen gut zu sein, man es sein müsse vermöge einer verborgenen, natürlichen und allgemeinen Beschaffenheit, ohne Gesetz, ohne Vernunft und ohne Vorbild?"
(Montaigne II, 11 p. 394 Garnier.)

721, 8 „Alle Tugend aus Vorsatz taugt nicht viel. Gefühl, oder Gewohnheit ist das Ding." (Lichtenberg, Verm. Schriften: „Moralische Bemerkungen".)

721, 12 *ὁ ἀγαθὸς ἄνθρωπος ἐκ τοῦ ἀγαθοῦ θησαυροῦ τῆς καρδίας αὐτοῦ προφέρει τὸ ἀγαθόν, καὶ ὁ πονηρὸς ἄνθρωπος ἐκ τοῦ πονηροῦ θησαυροῦ*

Seite und Zeile:

τῆς καρδίας αὐτοῦ προφέρει τὸ πονηρόν, „ein guter Mensch bringet Gutes hervor aus dem guten Schatz seines Herzens; und ein boshaftiger Mensch bringet Böses hervor aus dem bösen Schatz seines Herzens" (Ev. Luk. VI, 45).

722, 29 = Bd. II, S. 675, 5.

723, 11 dum alteri noceat sui negligens, „er nimmt keine Rücksicht auf sich selbst, wenn er nur dem andern schaden kann" (Seneca, de ira I, 1, 1).

726, 3 „Du bist am Ende — was du bist.
Setz' dir Perrücken auf von Millionen Locken,
Setz' deinen Fuß auf ellenhohe Socken:
Du bleibst doch immer was du bist."
(Goethe, Faust I, 1806 fg.)

731, 28 Δεῖ τίθεσθαι πρὸ ὀμμάτων τὸν καιρὸν τοῦτον, ἐν ᾧ γίγνεται τὸ τέλος ἑκάστῳ τῆς ἀπαλλαγῆς τοῦ ζῆν. Πᾶσι γὰρ ἐμπίπτει μεταμέλεια τοῖς μέλλουσι τελευτᾶν, μεμνημένοις ὧν ἠδικήκασι, καὶ ὁρμὴ τοῦ βούλεσθαι πάντα πεπρᾶχθαι δικαίως αὐτοῖς. „Man muß jene Zeit vor Augen haben, in welcher jedem das Ende herannaht, wo er das Leben verlassen muß. Denn alle, wenn sie sterben sollen, werden von Reue ergriffen, wenn sie an das Unrecht denken, welches sie begangen haben, und von dem Wunsche, in allen Fällen gerecht gehandelt zu haben".
(Stobaeus, Florilegium Tit. 44 § 20 Meineke; Lib. I, c, 2, 19 Hense.)

734, 9 = 597, 8.

736, 3 Pereat mundus, dum ego salvus sim. „Mag die Welt zu Grunde gehen, wenn ich nur gerettet werde."

738, 23 διὰ τὴν ἑνότητα ἁπάντων πάσας ψυχὰς μίαν εἶναι, „daß wegen der Einheit aller Dinge alle Seelen eine seien" (vgl. Plotin, Enneade IV, 9 über die Frage, „ob alle Seelen eine seien").

739, 31 = Bd. II, S. 362, 19.

739, 32 On peut assez longtems, chez notre espèce,
Fermer la porte à la raison.
Mais, dès qu'elle entre avec adresse,
Elle reste dans la maison,
Et bientôt elle en est maîtresse.

„Man kann zwar der Vernunft für lange Zeit
Bei Menschen, wie wir sind, die Tür versperren,
Doch wenn sie eindringt mit Geschicklichkeit,
Bleibt sie im Haus und macht sich bald zum Herren".
(Voltaire Sch.)

741, 14 = Bd. I, S. 260, 1.

741, 33 die φιλία oder der (richtiger: das) νεῖκος, „die Liebe und der Haß".

742, 2 = Bd. I, S. 260, 1.

744, 20 Eundem in omnibus animantibus consistentem summum dominum, istis pereuntibus haud pereuntem qui cernit, is vere cernit. —

Seite und Zeile:

Eundem vero cernens ubique praesentem dominum, non violat semet ipsum sua ipsius culpa: exinde pergit ad summum iter.

Wörtlich nach dem Sanskrit lautet die Stelle:

„Den einen höchsten Gott in allen Wesen stehend
Und lebend, wenn sie sterben, wer diesen sieht, ist sehend.
Denn welcher allerorts den höchsten Gott gefunden,
Der Mann wird durch sich selbst sich selber nicht verwunden".

(Bhagavadgîtâ XIII, 27—28.)

746, 1

Iudicium

Regiae Danicae Scientiarum Societatis.

Quaestionem anno 1837 propositam, „utrum philosophiae moralis fons et fundamentum in idea moralitatis, quae immediate conscientia contineatur, et ceteris notionibus fundamentalibus, quae ex illa prodeant, explicandis quaerenda sint, an in alio cognoscendi principio", unus tantum scriptor explicare conatus est, cujus commentationem, germanico sermone compositam et his verbis notatam: Moral predigen ist leicht, Moral begründen ist schwer, praemio dignam judicare nequivimus. Omisso enim eo, quod potissimum postulabatur, hoc expeti putavit, ut principium aliquod ethicae conderetur, itaque eam partem commentationis suae, in qua principii ethicae a se propositi et metaphysicae suae nexum exponit, appendicis loco habuit, in qua plus quam postulatum esset praestaret, quum tamen ipsum thema ejusmodi disputationem flagitaret, in qua vel praecipuo loco metaphysicae et ethicae nexus consideraretur. Quod autem scriptor in sympathia fundamentum ethicae constituere conatus est, neque ipsa disserendi forma nobis satisfecit, neque reapse, hoc fundamentum sufficere, evicit; quin ipse contra esse confiteri coactus est. Neque reticendum videtur, plures recentioris aetatis summos philosophos tam indecenter commemorari, ut justam et gravem offensionem habeat.

„Urteil

der königl. Dänischen Gesellschaft der Wissenschaften.

Die im Jahre 1837 aufgestellte Preisfrage: 'Ist die Quelle und Grundlage der Moral zu suchen in einer unmittelbar im Bewußtseyn (oder Gewissen) liegenden Idee der Moralität und in der Analyse der übrigen, aus dieser entspringenden, moralischen Grundbegriffe, oder aber in einem andern Erkenntnisgrunde?' hat nur e i n Bearbeiter zu beantworten unternommen, dessen deutsch geschriebene und mit dem Motto: 'Moral predigen ist leicht, Moral begründen ist schwer' versehene Abhandlung wir nicht als des Preises würdig haben erklären können. Denn indem er das überging, was vor allem andern gefordert worden war, hat er geglaubt, daß es sich darum handele, irgend ein Prinzip der Ethik aufzustellen, daher er den Teil seiner

Seite und Zeile:

Abhandlung, in welchem er den Zusammenhang des von ihm aufgestellten ethischen Prinzips mit seiner Metaphysik erörtert, nur in einem Anhange dargelegt hat, in welchem er mehr als was gefordert worden wäre, darböte, während doch das Thema gerade eine solche Untersuchung gefordert hatte, in welcher vor allen Dingen der Zusammenhang der Metaphysik mit der Ethik klar gelegt würde. Wenn aber der Verfasser versucht, die Grundlage der Moral in dem Mitleide nachzuweisen, so hat er uns weder durch die Form seiner Abhandlung befriedigt, noch auch in der Sache diese Grundlage als ausreichend nachgewiesen; vielmehr sich genötigt gesehen, selbst das Gegenteil einzugestehen. Auch kann nicht verschwiegen werden, daß mehrere hervorragende Philosophen der Neuzeit so unziemlich erwähnt werden, daß es gerechten und schweren Anstoß erregt."

Nachträgliche Bemerkungen.

S. 22, 30 und 137, 33: obgleich alle Ausgaben dennoch lesen, muß es nach dem Zusammenhang wohl demnach heißen.

184, 33 wann und 186, 19 die individuellen werden von Wagner für Druckfehler gehalten, da er nicht wissen konnte, daß Schopenhauer beides als Korrekturen in sein Handexemplar eingetragen hat.

Folgende drei Citate in unserem zweiten Bande sind nachträglich teils aufgefunden, teils verificiert worden:

449, 25 Das Citat aus Bichat steht: Bichat, Recherches physiologiques sur la vie et la mort p. 99 ed. Cerise, Paris 1844.

485, 6 La fausse humilité ne met plus en crédit:
Je sçais ce que je vaux, et crois ce qu'on m'en dit.
(Corneille, Excuse à Ariste, Oeuvres ed. Marty-Laveaux X, 76.)

658, 25 Le bonheur n'est qu'un rêve, et la douleur est réelle: il y a quatre-vingts ans que je l'éprouve. Je n'y sais autre chose que me résigner, et me dire que les mouches sont nées pour être mangées par les araignées, et les hommes pour être dévorés par les chagrins.
(Voltaire, lettre à Monsieur le Marquis de Florian, Ferney le 16 Mars 1774.)

